libros Hiperión, 86

LUCE LOPEZ-BARALT

HUELLAS DEL ISLAM EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

FOTO ARCHIVO HIPERION

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

LUCE LÓPEZ-BARALT

HUELLAS DEL ISLAM
EN LA
LITERATURA ESPAÑOLA
De Juan Ruiz a Juan Goytisolo

Hiperión

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

860.9
L858

libros Hiperión
Colección dirigida por Jesús Munárriz
Diseño gráfico: Equipo 109

La edición de este libro ha sido posible gracias a una ayuda de la Universidad de Puerto Rico, Decanato de Asuntos Académicos - Fondo institucional para la Investigación, Recinto de Río Piedras.

© *Copyright* Luce López-Baralt, 1985
© Derechos de edición en español reservados:
EDICIONES HIPERIÓN, S. L.
Salustiano Olózaga, 14 28001-Madrid
Teléfono 401 02 34
ISBN: 84-7517-152-4 - Depósito Legal: M-29809-1985
Linotipias M. Mínguez. Carolina Coronado, 46
Técnicas Gráficas. Las Matas, 5
Madrid
IMPRESO EN ESPAÑA - *PRINTED IN SPAIN*

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

GL.
4044228
SPAN
4-27-87

A la memoria de Raimundo Lida

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

PROLOGO

Durante el proceso de redacción de mi primer libro, *San Juan de la Cruz y el Islam* (Colegio de México/Universidad de Puerto Rico, 1985), pude advertir que aquel estudio no era sino el comienzo de una tarea de investigación que se habría de prolongar por muchos años. En efecto, las huellas del Islam en el misticismo de San Juan de la Cruz no constituyen sino la punta del témpano de la poderosa impronta que dejó la cultura islámica en las letras peninsulares y que terminó por constituir parte de la médula misma de la hispanidad. Urge seguir los primeros y brillantísimos pasos que dio el maestro Asín Palacios cuando inauguró los estudios comparatistas hispanoárabes en España: el presente estudio querría ser un modesto homenaje a su admirable labor, todavía tan incomprendida.

La colección de ensayos que constituye el presente libro no tiene ánimo alguno de ser exhaustiva: rastrear todas las huellas del Islam en la literatura española es labor de muchos volúmenes y de muchas generaciones de estudiosos. He dedicado las páginas iniciales a explorar de una manera panorámica el fenómeno de los matices semíticos —tanto árabes como hebreos— de la cultura española. En los capítulos restantes, sin embargo, he querido ofrecer un muestrario de estudios que implican una aportación original al tema. Esperamos que constituyan un botón de muestra significativo del impacto del Islam a lo largo de distintas épocas del quehacer literario hispánico y un índice de todo lo que queda por hacer en esta disciplina comparatista.

Ni los conocimientos astrológicos islamizantes del travieso Arcipreste de Hita ni la literatura mística española —San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, el anónimo autor del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»— pueden ser comprendidos cabalmente sin tomar en cuenta sus contextos musulmanes. Durante años la crítica se ha dejado deslumbrar por la extraordinaria «originalidad» de algunos de los símbolos más importantes del misticismo peninsular: pensemos en los siete castillos concéntricos, en el pájaro solitario, en la noche oscura del alma.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

A menudo no hay tal «originalidad»: lo que sucede es que hemos hecho una lectura parcial de estos textos. Tan pronto abrimos las páginas de los espirituales del Islam, las piezas del rompecabezas comienzan a encajar: los siete castillos interiores son un lugar común del sufismo de los siglos medios, el pájaro solitario es de estirpe persa y la noche oscura la preludiaron no sólo Ibn 'Abbād de Ronda, sino Niffarī y Lāhīŷī. Parece entonces que buena parte de la «originalidad» de los escritores españoles no consiste en «inventar» esta compleja imaginería mística, sino en aclimatarla de una manera singular en sus propias obras literarias.

Importa, de otra parte, rescatar del olvido la contrapartida inesperada de la novela morisca española, que todos recordamos por sus eufemismos tan hermosos como incómodos. Se trata de la literatura aljamiado-morisca, escrita en la clandestinidad por los moriscos del siglo XVI, que transcribían sus textos, como se sabe, utilizando el alifato árabe. El lector que se asome a estos angustiosos textos disidentes jamás podrá leer con los mismos ojos el *Abencerraje* o las *Guerras civiles de Granada.* Por último, me ha parecido significativo que la reflexión acerca de esta presencia islámica en la Península se encuentra dramáticamente viva en la obra de Juan Goytisolo, sin duda el máximo novelista español contemporáneo. En más de un sentido, la cultura árabe resulta para Goytisolo una experiencia tan cercana como para su admirado Juan Ruiz. Por eso he querido cerrar el libro con un estudio sobre su novela *Makbara.*

Deseo dejar constancia de mi gratitud a aquellas instituciones que han hecho posible el presente estudio. A la Universidad de Puerto Rico, que me favoreció con dos años de licencia, descargues académicos y ayuda mecanográfica para pasar el texto; a la American Council for Learned Societies, que me becó en 1981-82 a fin de que pudiera aceptar el nombramiento de *visiting scholar* del Center for Middle Eastern Studies y del Department of Romance Languages and Literatures de la Universidad de Harvard; y a la Guggenheim Foundation, que me hizo posible un fructífero período de investigación (1982) en la Universidad de Yale, en New Haven. Debo reconocer asimismo mi deuda con la National Endowment for the Humanities, sin cuya ayuda inicial para un extenso viaje de estudios y de búsqueda de manuscritos a Europa y Oriente (1976) se hubiera dificultado mucho la redacción de este volumen.

Imposible agradecer aquí a tantos colegas, hispanistas y arabistas por igual, que me han asesorado con sus valiosos consejos y con su infatigable apoyo intelectual. Querría, sin embargo, dar testimonio una vez más de mi deuda perpetua con Raimundo Lida, cuyo magisterio entusiasta en mis días de Harvard, cada vez más lejanos, jamás podré agradecer suficientemente. Cada una de estas humildes páginas es, en última instancia, «la voz a él debida». Me atrevo a pensar que Raimundo Lida se hubiera alegrado de ver que este libro retoma el hilo de las investi-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gaciones que Miguel Asín Palacios dejó inconclusas a su muerte en agosto de 1944. Un día lanzó al vuelo este comentario enigmático en el salón de clases: «Si toda la producción literaria española naufragase y sólo se pudieran salvar diez libros, yo salvaría alguno de Asín Palacios.» Los años me han llevado a compartir esta admiración, que entonces me parecía tan desmedida.

Va mi gratitud especial a Stephen Gilman, también maestro de mi época harvardiana, quien con su valentía y honestidad crítica abrió mis ojos a la extraordinaria complejidad cultural de España y me enseñó a leer sin inocencia los textos del Siglo de Oro.

Quisiera expresar, por último, mi agradecimiento gozoso a Arturo Echavarría Ferrari, mi esposo y colega, por haber sabido sobrellevar con tanto amor y paciencia mis inveteradas «araberías», y a mi madre y hermanas, por la fe exagerada con que aguardan estas páginas.

Luce LÓPEZ-BARALT

San Juan, Puerto Rico.
Noviembre de 1983.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

NOTA ACLARATORIA

Deseamos advertir que nos regimos por el sistema de transcripción del árabe de la revista *Al-Andalus* (Madrid/Granada), pero que respetamos el sistema de transcripción de cada crítico que citamos: de ahí las variantes. En el caso del aljamiado, seguimos en lo fundamental el sistema de transliteración de L. P. Harvey, pero respetamos asimismo las variantes de los distintos métodos de los estudiosos aludidos en nuestro texto.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ABREVIATURA DE LAS REVISTAS MAS FRECUENTEMENTE UTILIZADAS

Al Andalus=Al And.
Bulletin of Hispanic Studies=BHS.
Bulletin Hispanique=Bull. Hisp.
Hispanic Review=HR.
Insula=Ins.
Nueva Revista de Filología Hispánica=NRFH.
Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos=RABM.
Revista de Dialectología y Tradiciones Populares=RDTP.
Revista de Filología Española=RFE.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

I

INTRODUCCION. LA MATIZADA OCCIDENTALIDAD DE ESPAÑA

A los estudiosos de la cultura y de la literatura española —y aun a los laicos en el campo— nos resultan familiares ciertas frases un tanto irónicas como «Spain is different» («España es diferente») enunciada casi siempre en inglés y utilizada recientemente en los afiches o anuncios turísticos. Menos ambigua y más a propósito para nuestras exploraciones es otra frase célebre —esta vez francesa—: «Africa empieza en los Pirineos», con la que se ha querido explicitar en qué consiste esa «diferencia» que aqueja a España frente al resto de Europa. Estos asertos, conviene aclararlo en seguida, suelen lanzarse en tono peyorativo para subrayar negativamente el hecho de que la «occidentalidad» de España es discutible debido a sus fuertes ingredientes semíticos. El problema de la «occidentalidad» o la relativa «orientalidad» de España, vivido con singular pasión e incluso angustia por españoles y no españoles, ha dado pie, como exploraremos a lo largo de estas páginas, a una de las polémicas críticas más importantes de todo el siglo XX español. La historia de España —historia «incómoda», como acertadamente la llama Francisco Márquez Villanueva—[1] es en efecto «diferente» porque sigue un rumbo forzosamente distinto al de Europa en los siglos medios. Es imposible no tomar en cuenta la invasión musulmana del 711 (son ocho siglos de convivencia con los árabes) y la presencia secular de la brillante civilización hebrea en la Península, que es previa a la conquista islámica y que se extiende hasta 1492, en que son expulsados los judíos españoles de su antigua patria. (Recordemos, en este sentido, que Francia e Inglaterra expulsan a sus judíos en los siglos XII y XIII, respectivamente, es decir, mucho antes que los españoles.) España —y es Américo Castro el responsable principal de llamarnos la atención sobre el hecho— ha de contar con ingredientes culturales no sólo occidentales, sino semíticos, en los momentos mismos de su formación como pueblo. Los cristianos o visigodos romanizados conviven con musulmanes y judíos durante la Edad Media exhibiendo una relativa tolerancia a despecho de la guerra secular de la llamada Reconquista. El complejo y prolongado proceso histórico da pie a una inevitable contaminación e interacción cultural entre los elementos occidentales y orientales de la Península.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(Suponer que los cristianos españoles no tomaron nada de prestado de sus cultísimos compatriotas árabes y judíos es juzgarlos como provincianos y faltos de toda curiosidad intelectual, cosa que nos parece altamente improbable.) Entender esto es muy útil a la hora de intentar explicar la singularidad cultural de España y de comprender la fecundidad inesperada de su literatura —sobre todo la medieval y renacentista—, tan misteriosa y tan original en tantos sentidos frente a la europea. (La citada frase «Spain is different» nos parece muy aceptable, sólo que en un sentido positivo y elogioso.)

Como sabemos todos, la casta que se impone principalmente en la Península —por complejas razones de índole política y económica— es la cristiana occidental, y la hispanidad es, pese a sus posibles matices semíticos y a su particular idiosincrasia, una cultura fundamentalmente europea. La erudición crítica, como es justo, se ha ocupado de estudiar la cultura española desde esta perspectiva. Al hacerlo con carácter de práctica exclusividad, sin embargo, los estudiosos han descuidado una vertiente cultural riquísima, que es también española por derecho propio, a pesar de su carácter oriental. Desearíamos en estas páginas rescatar justamente los ingredientes más olvidados (a veces, silenciados) de la cultura peninsular: los ingredientes semíticos.

Para poder acercarnos a los orígenes medievales de ese semitismo español tendremos que recurrir a la ayuda no ya de hispanistas, sino de orientalistas, es decir, de arabistas y hebraístas. Este hecho mismo comienza a confirmarnos la singularidad de la incipiente cultura hispánica: para entenderla a fondo y legítimamente hay que recurrir a un aparato erudito, a unas lenguas y a una historia que en general resulta ajena a la mayor parte de los romanistas.

Acerquémonos al período histórico en que dos terceras partes de la Península eran orientales, comenzando por la citada invasión del 711 y la subsiguiente colonización musulmana de Al-Andalus, como llamaron los árabes a lo que más tarde sería España. ¿Quiénes son estos conquistadores que en una de las campañas militares más dramáticas de su imperio —su rapidez no tiene comparación en los anales de la historia medieval— someten casi todo el territorio peninsular, con la sola excepción de unos débiles enclaves al norte? Se trata de los musulmanes del siglo VIII, que se encuentran en el momento culminante de su expansión imperial y en los albores de un apogeo cultural que asombrará al mundo. Dicho de otra manera: a la Península Ibérica no la colonizan marroquíes salvajes, sino los sofisticados omeyas del califato de Damasco del siglo VIII. De todos los imperios, nos dice Philip Hitti [2], una de las máximas autoridades en el campo, es el árabe el más descuidado por los historiadores, a pesar de haberse extendido desde el Atlántico hasta los confines de China. (Fue, por tanto, mayor que el imperio romano en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

su cenit.) Mahoma, a quien hay que atribuir históricamente este imperio, fue un visionario febril de aparentes tendencias suicidas que, muy joven aún, recibe, atemorizado, la revelación de las primeras azoras coránicas. Emil Esin [3] nos lo describe, después de experimentar su primera revelación: en el monte Ḥirā', donde Mahoma acudía a meditar, se le presenta el arcángel Gabriel en forma de hombre, con los pies sobre el horizonte, y le anuncia su futura misión de profeta o *rasūl-Allāh*. Donde quiera que Mahoma vuelve la vista lo ve. Corre a su casa aterrado, se aferra a Jadīŷa, su primera mujer, temblando y pidiéndole que lo esconda, pues aun con los ojos cerrados continúa viendo la aparición. Teme enloquecer, pero ella lo consuela y lo apoya: será la primera creyente que tiene el Profeta y la primera musulmana de la historia. Sorprendentemente, este joven inexperto de la tribu de los Qurayš resulta un estratega, un político y un guerrero excepcional, que logra someter a su nueva religión-estado a los inquietos beduinos paganos de lo que es hoy la Arabia Saudita, quienes, como pastores, veneraban aún al sol y a la luna. A lo largo de su vida, que se desenvolverá de manera muy compleja, el Profeta forma, de un material poco prometedor, una nación; establece una religión paralela en importancia al judaísmo y al cristianismo; echa las bases de uno de los imperios más importantes del mundo, y el mayor de entonces; y aunque sin escuela, crea un libro —el Corán—, considerado hoy por la octava parte de la humanidad como el compendio de toda ciencia, sabiduría y teología. Este libro, de otra parte, logra fijar lingüísticamente el árabe clásico hasta nuestros días [4].

Escasamente cien años después de la muerte de Mahoma los beduinos se lanzan a una gesta imperial ambiciosísima, que terminará por sofisticarlos hasta extremos sorprendentes. Las expansiones comienzan ya con los primeros califas: Siria, culturalmente helenizada, con su importante capital, Damasco, cae en 635. Siguen Iraq y Persia pocos años más tarde. Es sobre todo la conquista de Persia la que pone a los árabes en contacto con una civilización muy adelantada, de la cual tendrán mucho que aprender. (Hay ejemplos curiosos del choque cultural de esos primeros años de la conquista: los rústicos beduinos creen que el alcanfor es sal y cocinan con él; prefieren la plata al oro, que nunca habían visto; un guerrero árabe vende a una cautiva noble por solo 1.000 dirhams porque ignoraba que hubiese un número más alto que ése.) Continúan las conquistas: Egipto, país estratégico, con Alejandría como centro de helenismo, es capturado hacia 645. Se va creando la civilización árabe, basada no ya en la sangre, sino en la religión, la cultura y la lengua. Bajo el califa Mu'āwiyah se proclama el califato omeya con sede en Damasco, y desde allí el imperio musulmán se extiende por el norte de Africa, llegando a Bujara en Turquestán y a Samarcanda en lo que es hoy el sur de Rusia. Bajo 'Abd al-Malik los musulmanes llegan hasta

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

los confines de China, y adquieren porciones de Armenia y de la India. (Recordemos el Taj Mahal como recuerdo del paso de la civilización árabe por estas tierras.) Es justamente en este momento cuando el Islam conquista la Península Ibérica, a través de la cual los árabes llegan hasta Francia, capturando varias ciudades hasta que en 732 Carlos Martel los vence en Tours y Poitiers. (Algunos historiadores como Edward Gibbon sostienen que si Martel no hubiera detenido el avance musulmán en Poitiers, hubiesen existido mezquitas en París y Londres [5].)

Bajo la dinastía abásida, fundada por Abu-al-'Abbās (750-754), comienza una nueva era donde los neo-musulmanes brillarán y tomarán las riendas del creciente imperio. Al-Manşūr traslada la capital a Bagdad (*Madīnat al-Salām*), escenario de las *Mil y una noches*: se pone la primera piedra en 762. Estamos ante la verdadera internacionalización de la cultura musulmana. La capital se llena de distintas razas: hay esclavos y comerciantes de China, de Persia, de Rusia, de Escandinavia, de India, de Malasia. El comercio introduce joyas, sedas, perfumes, inciensos, brocados, telas como el tafetán (*tāftah*) y materiales como el papel, que viene de China a través de Samarcanda. En otras palabras, el lujo y la sofisticación se introducen en el imperio. (Las aventuras de Simbad el Marino de las *Mil y una noches* tienen su origen en estos viajes de comerciantes de Bagdad a tierras lejanas.) El Bagdad de Hārūn al-Rašīd (786-809), rival de Bizancio, se ha convertido en una de las ciudades más cultas y más extravagantes del mundo civilizado. La mujer del califa, Zubaydah, se hace servir en vajillas de oro y plata incrustadas de piedras preciosas, con las que adornaba incluso sus zapatos. En el recibidor del palacio un enorme árbol artificial de oro y plata sostenía pájaros del mismo material que cantaban con mecanismos especiales. El jardín del califa, de otra parte, producía palmas enanas que daban dátiles de raras variedades. La dieta de las clases altas sería considerada hoy como el colmo de lo «gourmet» y de lo decadente: un día al califa al-Rašīd le sirven un plato de pescado y le extraña porque los trozos le parecían pequeños. Se trataba de 150 lenguas de pescado y su confección costaba sobre los 1.000 dirhams. Se pone de moda el *šarbah* (hoy, *sherbet*), bebida a base de agua, azúcar (*sukkar*) y extracto de rosas, plátanos o violetas, servidos casi invariablemente con hielo, como el agua [6]. La mermelada de rosas fue una de las especialidades de Bagdad [7]. Se ingería alcohol (*al-kuḥul*) pese a la prohibición coránica y la moderna soda todavía recuerda la palabra árabe que le dio origen: *ṣudā'*. (*Ṣudā'* significa en árabe «dolor de cabeza»: la *sodanum* medieval se utilizó precisamente para combatir el mal.) La vida se vuelve cómoda: cojines, divanes (*dīwān*), colchones (el vocablo inglés *mattress* viene del árabe *maṭraḥ*), sofás (*ṣūfa*) adornan hogares, instalados, por otra parte, con agua corriente fría y caliente. En verano las casas se enfriaban por medio de

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un complejo sistema en el que se utilizaba el hielo, precursor en pleno siglo IX de nuestro aire acondicionado. Y, aunque algunos críticos creen que la cifra es exagerada, parece que llegó a haber cerca de 60.000 baños públicos en Bagdad [8].

Lo más significativo, sin lugar a dudas, es que el califato abásida bagdadí implicó un despertar intelectual asombroso, que ya Damasco había preludiado. La sabiduría comienza a respetarse y Al-Ma'mūn protege a médicos, abogados, escritores, profesores y poetas de corte. Comienzan las traducciones de los clásicos griegos, de tratadistas científicos hindúes y persas. Tanto Hitti (*op. cit.*) como Dorothee Metlitzki en su reciente *The Matter of Araby in Medieval England* (Yale University Press, 1977) insisten en el hecho de que el helenismo, en buena medida, se digiere y se reinstaura en Europa a través de España y Sicilia, fenómeno que ayudará a hacer posible el Renacimiento europeo. Juan Vernet allega información de mucho interés en este sentido: los califas de Bagdad privilegiaron de tal modo la sabiduría que compraban manuscritos calculando su precio a peso de oro y cambiaban prisioneros de guerra por estos manuscritos, tan altamente codiciados [9]. Bajo Al-Ma'mūn se exacerba la influencia clásica en el Bagdad imperial: el califa envía constantemente emisarios a Constantinopla pidiendo libros en griego con el propósito de hacerlos traducir. Profundamente racionalista, Al-Ma'mūn intenta conciliar la fe y la razón (¡tantos siglos antes que Santo Tomás!), y es ése uno de sus móviles principales al comenzar la tarea ingente de verter al árabe la filosofía de los antiguos. Muchos libros griegos, como los de Galeno, se salvan para Occidente sólo gracias a la traducción árabe. La *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles y los *Diálogos* de Platón son lecturas comunes para estos intelectuales privilegiados: a través de Avicena y de Averroes sabemos que el aristotelismo y el neoplatonismo pasan a Europa (verbigracia, a Santo Tomás) e influyen en ella. Esta admirable labor de traducción, que dura generaciones enteras, será, como señala acertadamente José Muñoz Sendino [10], el ejemplo que siga en España Alfonso X el Sabio, tan «oriental» en este sentido.

Mientras Al-Rašīd y Al-Ma'mūn de Bagdad estudiaban la filosofía griega y persa y la hacían traducir, su contemporáneo en Occidente, Carlomagno, se esforzaba por aprender a escribir su nombre. Este detalle elocuente nos habla de los distintos grados de civilización que habían alcanzado Occidente y Oriente por aquellos siglos.

En el imperio (que, no lo perdamos de vista, incluía a lo que hoy es España) florecen todas las ramas del saber: la jurisprudencia, la astronomía, la astrología, la geografía, la matemática, la teología, la medicina. (La medicina llegó a tener avances notables como las operaciones de cataratas con anestésicos y la aplicación de tubos para la alimentación artificial del paciente [11].) Las innovaciones son notables: se perfecciona

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

el uso del astrolabio (*asṭurlāb*), de origen griego, al que aludirá Chaucer con auténtico asombro científico; se introducen los números llamados arábigos en Occidente e hindúes por los árabes, sin los cuales los europeos no hubieran podido desarrollar sus matemáticas. A través de la India llega el concepto del número decimal y del cero o *ṣifr*, igualmente indispensables para la computación matemática [12].

Persia lega a los árabes, sobre todo, su alto sentido estético. La lengua árabe, gracias a esta influencia y a la flexibilidad a que la obligan las abundantes traducciones, se torna florida, dúctil, compleja, artificiosa. Será el idioma oficial de la cultura y de la diplomacia: Samuel Eliott Morrison [13] apunta hacia el hecho de que esto se reconocía aún a la altura del siglo XVI. Cristóbal Colón lleva al judío arabizado Luis de Torres en su primer viaje de descubrimiento creyendo que van a la corte del Gran Khan y que necesitarán a alguien que domine la lengua árabe para hacerse entender allí. El judío se baja en la isla de Cuba y habla árabe a los indios confundidos: la anécdota, tan pintoresca hoy, nos obliga a considerar el hecho de que la lengua coránica fue una de las primeras en hablarse en el Nuevo Mundo.

La literatura, como era de esperar, también atraviesa un florecimiento especial en el imperio. Surgen géneros poéticos nuevos: las *sulṭāniyyāt* o poemas de alabanza política, las gacelas (*gazal*) que en el siglo XX imitaría Federico García Lorca; los poemas de alabanza al vino o *jamriyyāt*; los delicadísimos versos místicos de persas como Rūmī o Hāfiẓ; las *maqāmāt*, que consistían en relatos picarescos en los que un héroe protagonizaba distintas aventuras (María Rosa Lida asocia las *maqāmāt* de al-Harīrī con el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita [14] y no faltan hispanistas que creen advertir en la novela picaresca la huella de estos desenfadados «pícaros» musulmanes). Las *Mil y una noches* (*Alf layla wa layla*), de origen persa, se arabizan y se popularizan y son reflejo fiel de la gloria que fue Bagdad.

Gloria que muy pronto se eclipsa: la rapidez del deterioro del califato es semejante a su encumbramiento. Para 820 no había hombre con más poder que el califa; para 920 su poder apenas se hacía sentir dentro de la misma Bagdad; para 1258 la ciudad estaba en ruinas, arrasada por los mongoles. Ya en los últimos años del imperio la economía estaba resquebrajada y la administración de las provincias se había venido haciendo demasiado complicada pese a los intentos de centralización del poder. Con ese propósito se había establecido un sistema postal complejísimo cuya sede estaba en la capital. El jefe de correos (*ṣāḥib al-barīd wa-l-akbār*: controlador del correo y del servicio de inteligencia) tenía una función muy importante: el espionaje. Esta «CIA» o «KGB» del medioevo empleaba agentes encubiertos de ambos sexos: viajeros, mercaderes ambulantes, médicos falsos y cerca de 1.700 viejas informantes

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pasan a la clandestinidad, desde donde producen una literatura secreta estremecedora —la aljamiada—, escrita en castellano (u otras lenguas romances), pero transcrita con caracteres árabes. (Esta literatura, que describe el proceso de la destrucción final del pueblo arábigo-español, recién se empieza a estudiar en este siglo.) Para 1609 todo había terminado: Felipe II decreta, para escándalo de muchos españoles (y aun de extranjeros como el Cardenal Richelieu), la expulsión de los últimos musulmanes de España. La dramática medida histórica de Felipe III dio pie a una estela de acaloradas polémicas que continúan vivas hasta el día de hoy.

Detengámonos un momento en la complejidad de los logros de la cultura hispanomusulmana. En su mayor esplendor bajo 'Abd al-Raḥmān III, Córdoba, la capital del califato español, alcanzó a tener medio millón de habitantes, 300 baños públicos, 700 mezquitas y 70 bibliotecas. La corte cordobesa en Madīnat al-Zahrā' tenía como sede un palacio cuyas cúpulas de brocado de estuco eran giratorias, de manera que el sol se filtraba por ellas paulatinamente, inflamando con sus rayos los azulejos vivísimos de las paredes. Todo este color en movimiento se reflejaba a su vez en las fuentes del suelo, que tenían surtidores no de agua, sino de mercurio. Cuando el reyezuelo del norte Ordoño visita allí a 'Abd al-Raḥmān, se desmaya ante el prodigio de un fenómeno arquitectónico que está muy lejos de poder comprender [16].

Córdoba era una ciudad pavimentada e iluminada por luces que pendían de las esquinas o puertas principales de las casas, cuando setecientos años después no había ni una sola lámpara pública en Londres y cuando siglos más tarde todavía en París en días de lluvia el ciudadano quedaba sepultado en lodo hasta las rodillas. Mientras Oxford consideraba el baño como algo pagano, generaciones de científicos cordobeses disfrutaban de baños en establecimientos públicos. (Era tal el desprecio que estos árabes sentían por los europeos del norte que el juez toledano Ṣa'īd (m. 1070) pensaba que su rudeza se debía a que «el sol no arrojaba sus rayos sobre sus cabezas», es decir, al clima frío y nublado [17].)

En la Córdoba califal hay un despertar asombroso en casi todas las ramas del saber: la filosofía (recordemos a aquella gloria cordobesa que fue Averroes o Ibn Rušd); la jurisprudencia; la mística (admirablemente representada por figuras como Ibn 'Arabī de Murcia e Ibn 'Abd de Ronda); la agricultura; la medicina (en la mezquita de Córdoba llevaban a cabo exitosas operaciones de cataratas con espinas de pescado). Florece, sobre todo, la educación. Aunque la declaración del erudito holandés Dozy (*Histoire des musulmanes d'Espagne*, ed. E. Lévi Provençal, Brill, Leyden, 1932, vol. II, p. 184) acerca de que en Córdoba «casi todo el mundo sabía leer y escribir» debe ser a todas luces exagerada, lo cierto es que en estos mismos años en que Al-Andalus florece,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

para llevar a cabo el servicio de vigilancia secreta. Pero nada puede detener la caída del imperio: los visires, extranjeros en su mayoría, se van haciendo cada vez más poderosos, con lo que debilitan el poder califal; muchas de las conquistas del imperio se vuelven nominales, porque no se pueden administrar eficazmente. A pesar de ciertos intentos de beneficencia social como la creación de hospitales y el estímulo a la educación, los impuestos sólo favorecían a la clase dominante, y tanto la industria como la agricultura terminan por descuidarse. Los mongoles arrasan, como dejamos dicho, Bagdad, ya incapaz de defenderse adecuadamente, y la sede del califato pasa a los turcos otomanos.

Con toda su miseria y todo su esplendor, esta es la brillantísima civilización que conquista y coloniza la Península Ibérica. Es difícil pensar que no dejara allí huellas de su paso. Al-Andalus es administrada en un principio por el califato de Damasco, pero se destaca como provincia de tal manera que no tarda en independizarse. 'Abd al-Raḥmān I, fugitivo sirio cuando el cambio del califato a Bagdad, huye a la Península y establece el primer emirato independiente, sentando las bases para la gran cultura que produjo la España musulmana. La dinastía que produjo este educadísimo omeya [15] habrá de durar cerca de tres siglos. Su sucesor, 'Abd al-Raḥmān III (912-961), es quien funda el califato de Córdoba y hace de la ciudad, rival de Bagdad y de Constantinopla, una de las más cultas y sofisticadas de Europa. El poder omeya se viene abajo en el siglo XI y el califato se desmembra en reinos taifas (llegan a ser 23) que se involucran en guerras fratricidas. Ante la situación de inestabilidad política de Al-Andalus y ante el avance de la Reconquista bajo Alfonso VI y Fernando III, los taifas cometen el grave error de pedir auxilio a los almorávides de Marruecos. Aunque Yūsuf de Marruecos vence humillantemente a Alfonso VI en Sagrajas, sus huestes no tardarán en invadir a su vez a sus propios aliados hispanoárabes y en conquistar para sí la España musulmana. Los nuevos invasores —almorávides, almohades— son guerreros fanatizados e incultos. El personaje Búcar del *Poema del Mio Cid* es un reflejo humorístico de estos invasores, que dan pie al estereotipo del guerrero árabe cruel y a medio civilizar. Bajo estos nuevos invasores comienza la decadencia política y cultural del Islam español. (Recordemos que el rudimentario Yūsuf no pudo entender los elogios poéticos en árabe clásico con los que los poetas sevillanos de la corte de Al-Mu'tamīd celebraron su victoria sobre los cristianos.) Según avanza la Reconquista, intelectuales y poetas se refugian en Granada, donde Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr funda la dinastía nazarí (1232-1492), último bastión político del Islam español moribundo, que todavía sería capaz de producir grandes contribuciones artísticas y científicas. Tras la caída de Granada, los musulmanes, que pasan ahora a llamarse moriscos, se absorben dentro del cristianismo, huyen a tierras musulmanas o

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la clerecía europea se limitaba a los rudimentos del saber. Al-Ḥakam II, un sabio por derecho propio, establece 27 escuelas libres en la capital y llena la Universidad de Córdoba de profesores visitantes del este. La biblioteca de esta universidad alcanza 400.000 volúmenes, muchos de ellos procedentes de Alejandría, Damasco y Bagdad y anotados personalmente por el califa. No es de extrañar que europeos de todas las nacionalidades acudan a nutrirse de la sabiduría del mediodía español. El futuro Papa Silvestre II se educa entre los árabes de Toledo y Roger Bacon declara sin ambages que «omnia secreta philosophiae adhuc jacent in linguis alienis». Las «lenguas extranjeras» en las que yacía el saber para Bacon eran las orientales, naturalmente. Recordemos que el esplendor de Córdoba tiene lugar en los siglos X y XI y que aún faltan muchos años para que los anónimos juglares entonen el *Poema de Mio Cid.*

En efecto, cuando la literatura castellana comenzaba a dar sus primeros balbuceos, la árabe se encontraba en pleno apogeo. El rey taifa Al-Mu'tamid de Sevilla (1040-1095), que recordamos como aliado militar de Rodrigo Díaz en el *Mio Cid,* llena de luces el Guadalquivir al establecer certámenes poéticos y musicales en barcas que surcaban el río con teas encendidas. Su obra poética es tan extensa que, al estudiarla, Angel González Palencia (*Historia de la literatura arábigoespañola,* ed. Labor, S. A., Barcelona, 1945) la divide en dos períodos: antes y después de su destierro a tierras de Marruecos. De este rey-poeta se dice que para satisfacer el capricho de su amada y ex-esclava Rumaykiyya, nostálgica por amasar adobes, le llena de alcanfor y ámbar las albercas del Aljarfe y, para hacerle recordar el prodigio de una nevada en Andalucía, le planta de almendros la sierra.

A los lectores occidentales del *Poema de Mio Cid,* donde Al-Mu'tamid se menciona tan fugazmente, se nos hace difícil concebir que este personaje histórico fuera un extraordinario poeta de estilo «gongorino» [18]. He aquí uno de los delicadísimos poemas «bélicos» del rey, dedicado a un escudo de guerra:

> [He aquí] un escudo *(miŷann)* sobre el cual los artesanos que lo han fabricado han imitado el cielo para que las largas lanzas *(rimāḥ)* sean incapaces de alcanzarlo.
> Ellos han labrado *(ṣāgū)* sobre él, a imitación de las Pléyades *(ṯurayyā)*, estrellas que decidirán la victoria a nuestro favor.
> Y ellos lo han bordeado de oro fundido *(ḏaw al-nuḏār)*, del mismo modo que la luz de la aurora reviste con un manto al horizonte [19].

La sensibilidad poética y la sofisticación de la cultura árabe llega a extremos de delicadeza e ingenio sorprendentes en casos como el del astrónomo, músico y poeta zaragozano Ibn Bāŷŷa o Avempace (m. 1138c). Con motivo de la muerte de un amigo vela una noche en su sepulcro y, sabiendo por sus conocimientos de astronomía que esa noche habría

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eclipse lunar, canta apasionadamente estos versos momentos antes de que el fenómeno celeste ocurra:

> Tu hermano gemelo
> descansa en la tumba
> y ¿te atreves, estando ya muerto,
> a salir luminosa y brillante
> por los cielos azules, oh luna?
> ¿Por qué no te eclipsas? ¿Por qué no te ocultas,
> y tu eclipse será como el luto
> que diga a las gentes
> el dolor que su muerte te causa,
> tu tristeza, tu pena profunda?
>
> (Traducción de M. Asín Palacios, *apud* González Palencia, *op. cit.*, p. 74.)

Curiosamente, el «verso final» del poema es el eclipse mismo, que, mediante el ingenioso recurso del poeta-astrónomo, parecería provocado por el poema gracias a una «magia literaria» sorprendente incluso en nuestros días.

La cultura arábigoespañola, ya en sus postrimerías con la Granada nazarí aislada como bastión último del Islam, aún da muestras de un exquisito arte de decadencia. La Alhambra, como han estudiado F. Bargebuhr (*op. cit.*), Emilio García Gómez [20] y más recientemente Oleg Grabar [21], es un palacio que se comenta a sí mismo en verso, pues sus muros de yeso policromado disimulan, en hermosísima caligrafía árabe, las casidas de Ibn Zamrak, que añaden imágenes verbales a las ya alucinantes imágenes visuales que experimenta el visitante de la fortaleza. Con razón ha comentado García Gómez que Ibn Zamrak «es, acaso, en todo el mundo, el poeta cuya obra ha sido editada con un lujo mayor» (*ibid.*, p. 72). En efecto, el palacio de la Alhambra es, entre otras cosas y para la imaginación febril de los arábigoespañoles, un libro de poemas.

El recurso de inscribir versos en un palacio era común entre los musulmanes de Al-Andalus y merecería un estudio aparte. Recordemos, entre tantos otros, el hermosísimo poema de *Ibn Ḥamdīs*, que añade imágenes verbales a la ya cargada policromía que experimentaba el visitante del palacio de Al-Mubārak, que conocemos hoy como el Alcázar de Sevilla:

> .....
> Se diría que, ante el temor [de una negligencia], Salomón, hijo de David, no ha permitido a los genios el menor descanso en la construcción... Vemos al sol parecido a una paleta *(līqa)*, de donde las manos [de los pintores] sacan lo necesario para dar a sus representaciones figuradas *(taṣāwīr)* formas [variadas].
> Estas figuras parecen dotadas de movimiento a pesar de su inmovilidad;

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[nuestros ojos creen que se mueven] y, sin embargo, ni los pies ni las manos cambian realmente de lugar...
Cuando nos hemos cegado por los colores inflamados [de esos maravillosos dibujos] empleamos como colirio el [dulce] resplandor del rostro del príncipe.

(*apud* Pérès, *op. cit.*, p. 144.)

No sólo los palacios se comentaban a sí mismo en verso: la controversial princesa omeya Wallāda, mujer «liberada» *avant la lettre*, exhibía sus propias estrofas desafiantes en los pliegues de su túnica. En la orla derecha la poetisa exaltaba su orgullo vital:

¡Soy apta, por Dios, para ocupar altos puestos,
Y sigo mi camino con orgullo!

En la orla izquierda, Wallāda, que era una belleza de cabellos rojizos y ojos azules, coqueteaba con sus admiradores:

¡Pardiez! Permito que mi amante me acaricie la mejilla
Y ofrezco mi beso al que lo anhele.

El citado Al-Mu'tamid de Sevilla hacía acompañar de ingeniosísimos poemas descriptivos y «explicatorios» a vasos y jarras de vino burbujeante que ofrecía a los huéspedes de su corte y que no dejan de recordarnos a los que en el siglo XVII harán famosos a Góngora o a Marino:

Te llegó de noche vestida con la luz
De sus chispas y un manto de cristal.
Como Júpiter envuelto en la luz de Marte
Ya que mezcla el fuego ardiente con el agua.
El vidrio trató amablemente a los dos, y, aunque sean contrarios,
Se juntaron sin evitarse.

Los observadores están perplejos. ¿Qué son los dos?
¿Claridad de agua, o claridad de estrellas resplandecientes?

(*apud* Nykl, op. cit., p. 145. Trad. M. J. Hagerty).

A. R. Nykl destaca aún otro caso: esa obsesión árabe por fundir y confundir la literatura con referentes exteriores. Esta vez el poeta involucra el lenguaje o la caligrafía misma. El toledano Al-Waqqašī (m. en 1017), reputado como gran poeta, músico y matemático, resuelve brillantemente el poema-acertijo o *kināya* que le propone un amigo:

Tú que estás inclinada (letra ḥā ح). a la sombra de una rama
derecha (letra alif ا),
Enganchada a una perla (letra mīm م), suspendida en el pico
de un pájaro (letra dāl د).

(Ibid., p. 308.)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mientras recitaba mecánicamente sus oraciones, Al-Waqqašī resuelve el acertijo: se trata de una *kināya* para el nombre «Aḥmad», que, escrito en árabe, responde perfectamente a la hermosa descripción poética (أحعد).

No sólo nos sorprende hoy el alto nivel estético alcanzado por los poetas de Al-Andalus, sino que nos sorprende su número. Las antologías citadas en Henri Pérès, de A. R. Nykl, de Emilio García Gómez, de Angel González Palencia y la más moderna de James T. Monroe nos proporcionan ejemplos copiosísimos y nos reservan otra sorpresa a los lectores occidentales: la presencia de poetisas. El fenómeno resulta doblemente curioso porque hay grandes parejas de poetas (por ejemplo, Ibn Zaydūn y Wallāda en el período taifa, Ibn Ṣa'īd y Hafṣa en el almohade). Ambas parejas cantan en verso los altibajos de su relación amorosa, replicando a un poema con otro de igual altura poética. (Nos preguntamos cómo habría sido si Madonna Laura hubiera constestado a Petrarca en verso o Isabel de Freire a Garcilaso.)

Los hispanoárabes, conscientes de sus logros literarios, se embarcan en teorías poéticas complicadísimas, que resultan dignas de un estudio moderno que rebasa por completo los límites de estas páginas. Destaquemos tan sólo el caso del teórico Ibn al-Jaṭīb, estudiado por José María Continente [23]. Ibn al-Jaṭīb distingue la verdadera poesía, que identifica con la magia (*siḥr*), de la poesía a secas (*ši'r*). La poesía auténtica tiene, como la magia, la facultad misteriosa de causarnos alteraciones a distancia. La lectura de un buen poema, leído o escuchado incluso siglos después de la fecha de su composición, es capaz de causarnos alteraciones fisiológicas como la aceleración del pulso y de la respiración. La gran poesía y la magia resultan, pues, fenómenos semejantes. Se exacerba de tal manera la producción poética en Al-Andalus que se llegan a establecer verdaderos «talleres» de poetas, en los que los *kuttāb*, a modo de artesanos de la poesía y de la prosa rimada, pulían sus versos bajo la sabia dirección de un arráez [24].

Sería injusto no aceptar el hecho de que la España musulmana constituyó un verdadero milagro cultural en el contexto de la Europa de los siglos medios. Gracias a los árabes, no hubo nación europea que alcanzara los logros científicos y artísticos que la Península logró en este período, que sería medieval u oscuro para el continente, pero definitivamente no para Al-Andalus.

¿Y los hispanohebreos, que habitan en la Península desde tiempos de Cartago? Prosperan de tal manera, cultural y humanamente, bajo el imperio musulmán, que algunos historiadores como Abraham Leon Sachar [25] sospechan que colaboraron con la invasión del 711. Los judíos habían llegado a ser perseguidos bajo Recaredo, pero bajo la administración musulmana mejora su situación y, en la mayoría de los casos,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

se les respeta su identidad religiosa. Muy pronto comienzan a ocupar puestos prominentes (son médicos, banqueros, escritores, consejeros políticos) y a actuar como traductores e intermediarios entre la cultura árabe y la cristiana. Pero los judíos de Sefarad —como llamaron a España— crean una impresionante civilización por derecho propio. Israel Zinberg [26], Millás Vallicrosa [27], David Gonzalo Maeso [28], M. Friendländer [29] y F. Bargebuhr (*op. cit.*) insisten unánimemente en ello: se trata de un verdadero «renacimiento» o «Siglo de Oro» de la cultura hebraica [29 bis]. Según Bargebuhr, los hispanohebreos reaccionan creativamente ante el influjo de la brillante cultura árabe (aunque sin convertirse al Islam, como hicieron los persas). Acaso su innovación más singular fue la adaptación de la lengua hebrea —lengua sagrada que había sido relegada a la sinagoga— como lengua literaria profana. Los árabes, como se sabe, venían utilizando el lenguaje de la revelación coránica para fines artísticos desde hacía varios siglos. El esfuerzo titánico por hacer dúctil la lengua bíblica y por aclimatarla a las exquisiteces de la poesía árabe que imitaban resulta victorioso y la pléyade de poetas que produce Sefarad hace del afortunado período hispanohebreo el más brillante en la historia de Israel desde los tiempos primitivos hasta la fundación del estado moderno israelita en 1948. No hay un solo género poético árabe que no se imite, y la literatura hebraicoespañola, aunque sin olvidar del todo sus raíces bíblicas, adquiere un aire singularmente renacentista y pagano que no deja de sonar herético a muchos ortodoxos. Pero dejémosle la palabra a un poeta hispanohebreo y veamos cómo celebra los logros poéticos de su pueblo. Se trata de la tercera *maqāma* de Al-Ḥarīzī (s. XIII):

> Has de saber que la más sublime poesía
> engarzada de perlas
> y no sobrepasada por todo el oro de Ofir
> ha salido de España
> y se ha extendido por todos los confines de la tierra.
> Porque los poemas de los hijos de España son vigorosos y dulces,
> como si hubieran sido esculpidos en una llama de fuego;
> y, comparados con estos poetas viriles,
> los poetas del mundo resultan afeminados y frágiles...
>
> (Bargebuhr, *op. cit.*, p. 78. Traducción nuestra al español.)

Acaso el poeta más profundo haya sido Salomón Ibn Gabirol (s. XIII), a quien Heine celebra como «un ruiseñor cantando en la noche gótica medieval». Su «Keter Malkut» o «Corona real», que en tantos pasajes nos recuerda los versos religiosos de Fray Luis de León [30], es una compleja celebración del monoteísmo, en la que advertimos además las huellas de Platón, Proclo, Porfirio, Plotino y Aristóteles. Son los mismos años —importa recordarlo— en que el Mester de Clerecía con Berceo a la

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cabeza exhibe su mal digerido clasicismo. Jehudá Ha-Leví adapta los versículos eróticos del *Cantar de los cantares* en las endechas a sus amadas y al final de su vida llora a la perdida Israel en sus famosísimas *Siónidas*. Mosé Ibn 'Ezra no es sólo poeta, sino preceptista [31]: estudia la historia de la literatura hispanohebrea por promociones generacionales (sus opiniones literarias son válidas en buena medida aún hoy) y resulta un crítico maduro en los años en que se comienza a balbucear la épica castellana. Con sobrada razón se lamenta, altanero, de su exilio a tierras de Castilla: ha sido llevado a vivir, nos dice,

> [entre] una gente rústica, que desconoce los caminos de la verdad y de la sabiduría. Cuando escucho su habla bárbara, me lleno de vergüenza, y mis labios permanecen sellados... ¡Oh, qué estrecho se me ha vuelto el mundo! ¡Ahoga mi garganta como una tirilla apretada!
>
> (*apud* Zinberg, *op. cit.*, p. 70. Traducción nuestra al español.)

Este Renacimiento hebraicoespañol se da, como era de esperar, en múltiples niveles: en filosofía, el *Fons vitae* del citado Ibn Gabirol (Avicebrón) le merece el epíteto del «Platón judío». Pero la verdadera culminación del pensamiento especulativo fue Moisés Moimónides (n. 1135), sin duda el pensador más influyente de la España hebrea. Codifica la ley rabínica y su *Guía de los perplejos*, profundamente aristotélica, intenta sentar bases racionales para la fe y es leído por Spinoza, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Las escuelas de estudios bíblicos llevan a cabo dos importantes logros durante esta época: el desarrollo de la cábala (recordemos el *Zohar* de Mošé de León) y de la escuela caraíta, que insiste en el análisis filosófico, histórico y científico de las escrituras. Abraham Ibn 'Ezra será la mayor autoridad de esta escuela bíblica en el siglo XIII, y en el XVI, según A. Ḥabib Arkin [32], Fray Luis de León será su último discípulo.

Es prudente recordar, frente a todo esto, que los correligionarios europeos de estos hispanohebreos, en medio de atroces persecuciones o enclaustrados en *ghettos*, apenas pudieron producir cultura significativa. Sólo es lícito hacer excepción de casos aislados como el del comentarista bíblico judeofrancés Raší. El contacto con la cultura musulmana y la larga convivencia y relativa paz en suelo peninsular fue lo que permitió a los sefarditas su prosperidad cultural, hasta que el equilibrio entre las tres castas se va rompiendo y comienza un feroz antisemitismo que culmina, como todos sabemos, en el establecimiento de la Inquisición en 1478 y la expulsión de los judíos en 1492.

Estos son, pues, los pueblos o castas semíticas de España, en toda su brillantez y en toda la tragedia de su paulatino deterioro. (Somos muy conscientes de que hemos cargado las tintas en algunos de sus momentos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

más felices, pero, por ser estos alcances culturales tan desconocidos para la hispanidad, creemos que ha valido la pena hacerlo.) Estas castas, junto a la cristiana occidental, habrán de determinar la historia de la Península Ibérica durante los siglos medios. Es forzoso admitirlo: el grado de civilización de la orientalidad española medieval fue superior al de la occidentalidad de la misma época. Dada esta supremacía cultural y dada la íntima convivencia entre las tres castas (los judíos, recordémoslo, vivían tanto entre cristianos como entre musulmanes), es difícil asumir que no hubiera habido contactos culturales significativos entre ellos, contactos que a su vez ayudasen a matizar la hispanidad futura, ya primordialmente occidental a medida que se acerca el Renacimiento y que la Inquisición sofoca los últimos vestigios de las culturas semíticas españolas. Contra el más elemental sentido común histórico, la aceptación de la existencia de estos posibles matices semíticos de la españolidad ha sido muy difícil de aceptar para la historiografía y la crítica literaria que se ocupa de España. Queremos puntualizar que nos referimos a los *matices* orientales de una hispanidad fundamentalmente occidental: pero aun esto ha sido incómodo de tomar en cuenta por los hispanistas. Cuando al historiador Américo Castro se le ocurre considerar la orientalidad árabe y hebrea como parte actuante y coherente de la incipiente hispanidad en su *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Ed. Losada, Buenos Aires, 1948), inaugura una de las polémicas más célebres de la erudición hispánica. José Luis Gómez Martínez la considera «una de las más significativas de todos los tiempos» [33]. Eusebio Rey, por su parte, no duda en aludir al estudio de Castro, refundido varias veces bajo el título de *La realidad histórica de España,* como «la peripecia histórico-literaria más clamorosa acaecida [en España] de muchos años acá» [34]. Pocos teóricos se habían hecho cargo del ingrediente semítico al analizar la historia española —Ganivet en su *Idearium español* es uno de los primeros que acepta la magnitud de la influencia árabe y Ramiro de Maeztu (*Defensa de la hispanidad*) introduce por primera vez a los judíos, aunque todavía peyorativamente—. Según Gómez Martínez (*op. cit.*), Castro es hijo tardío de las atribuladas meditaciones sobre España de los noventayochistas, a las que inyecta la línea filosófica «vitalista» de Wilhelm Dilthey, amén de otras corrientes filosóficas como las de Oswald Spengler y Arnold Toynbee. Concretamente, Castro propone que la hispanidad surge de la convivencia e interacción secular entre cristianos, moros y judíos. Cree que muchos valores y características nacionales como el genio para lo artístico y vital más que para lo puramente intelectual y la ausencia de ciencia y filosofía se ayudan a explicar desde esta historia española compleja y pluralista de la incipiente hispanidad. Cree Castro —y repasamos brevemente algunos de sus postulados principales por ser de sobra conocidos— que España no surge por lo menos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hasta el siglo X u XI, cuando comienza la interacción efectiva entre las tres castas. En otras palabras, los visigodos no eran españoles, ni Trajano sevillano ni Séneca cordobés, como sugieren Ortega y Gasset y Ramón Menéndez Pidal. En líneas generales, Castro sugiere que la casta cristiana interactúa con la musulmana (superior política y culturalmente a ella durante los siglos medios) alternando las actitudes de sumisión, maravilla, precaución y rechazo. La convivencia entre moros y cristianos es muy intensa y da pie a grupos humanos híbridos como los mudéjares (musulmanes que viven entre cristianos) y los mozárabes (cristianos islamizados). El exagerado culto a Santiago Apóstol, discípulo de Cristo convertido legendariamente en patrono de España con un importante santuario en Compostela (este santuario competía en importancia con Roma o Jerusalén y en él se consagraban cardenales), es, según Castro, una contestación histórica a la defensiva del culto al profeta-guerrero Mahoma y al importantísimo santuario de la Kaba, que recibía peregrinaciones de todo el mundo musulmán. (Estos fenómenos históricos van marcando a la incipiente hispanidad: todavía Quevedo defiende el patronato exclusivo del apóstol para España por sobre el de Santa Teresa de Jesús, ofreciendo en su alegato *Mi espada por Santiago* un curioso inventario de los milagros y apariciones atribuidos al santo. Recordemos que esto sucede en los mismos años en que, allende los Pirineos, René Descartes está sentando las bases de la filosofía moderna con su *Discurso del método.*) También como reflejo de una actitud defensiva frente al enemigo, la Reconquista cristiana se comienza a ver como una «guerra santa», exactamente igual que su contrapartida musulmana del *ŷihād*, que significa precisamente eso. Las influencias son copiosas: las órdenes militares (Calatrava, Santiago, Alcántara) parten del concepto religioso musulmán que une al asceta místico y al guerrero; la tolerancia religiosa musulmana, de estirpe coránica, también la cree ver Castro reflejada en Alfonso X (recordemos sus equilibradísimas *Siete partidas*), en don Juan Manuel y en Raimundo Lulio. El historiador destaca otras influencias islámicas reconocibles aún hoy: formas de vida como el apatismo quietista (que da pie a frases de origen árabe como «ojalá» o «quiera Alá» y «estaba de Dios que iba a pasar»); la hospitalidad y las cortesías (el conocido «ésta es su casa» no es sino la traducción del árabe *al-beyt beytak*); las abundantes bendiciones y maldiciones, y muchas supersticiones como la de poner escobas al revés para que se vaya una visita, que es de origen persa. Las huellas lingüísticas del árabe son tan significativas que no han sido puestas en duda. He aquí algunos ejemplos de palabras de origen árabe que reflejan el influjo de la civilización musulmana en distintas áreas del quehacer humano: aceite, azúcar, aceituna, azafrán, arroz, zanahoria, berenjena, aljibe, acequia, cheque, sofá, soda, alcalde, albacea, alférez, tarifa, aduana, asueto, alcoba, alfombra, almohada, cojín, alféizar,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

alhaja, alfiler, joya, azucena, azahar, jazmín, azul, carmesí, alcohol, álgebra, alquimia, alboroto, algarabía, algazara, carcajada (resulta curioso que el ruido estrepitoso se diga en español con vocablos de origen árabe). Tenemos, ante todo, que nada menos que la palabra nacional española es de estirpe árabe: el olé, que no significa otra cosa que «por Dios» (*wa-l-lāh*) [35].

Américo Castro postula también reflejos islámicos para la literatura española: la deliciosa y desconcertante complejidad del Arcipreste de Hita, que alaba simultáneamente el «loco amor» y el «buen amor», debe entenderse desde la perspectiva musulmana, que hace al amor erótico compatible con la religión. El Arcipreste, que cita en árabe dialectal en su libro y que toma prestada de esta cultura a la alcahueta (*al-qawwād*), resulta para Castro un autor a caballo entre el cristianismo y el Islam, influido por el tratadista erótico Ibn Ḥazm de Córdoba (s. XI) o por alguno de sus discípulos [36]. Muchos otros escritores españoles exhiben también huellas musulmanas para el historiador: Raimundo Lulio, Juan Martorell, los místicos renacentistas.

Los judíos, según Castro, se injertan asimismo en la nacionalidad española y contribuyen a modificarla durante los siglos medios y el Renacimiento. Casta brillante y próspera, sus miembros, como dejamos dicho, pasan a ocupar puestos destacados en la sociedad a la que pertenecen: médicos, abogados, profesores, comerciantes, banqueros (sus préstamos al 33 por 100 de interés anual les ganaron el mote de «usureros» y la punzante caricatura de Raquel y Vidas en el *Poema de Mio Cid*). La economía española de esta época fue de base judía. Cuando las conversiones forzadas, los judíos, privilegiados y protoburgueses, ocupan los puestos de sus antepasados y pasan a llamarse «conversos» [37]. Entre sus filas encontraremos a las cimas de la literatura española: Diego de San Pedro, Juan de Mena, Fernando de Rojas, Juan Luis Vives, Fray Luis de León, los hermanos Valdés, Mateo Alemán, Santa Teresa de Jesús, Jorge de Montemayor, Hernando del Pulgar, Bartolomé de las Casas, Baltasar Gracián. No están libres de esta sangre ni los nobles —Fernando el Católico la tiene por vía materna— ni la Iglesia (Salomón Ha-Leví, rabino de Burgos, al convertirse pasa a ser obispo de Burgos bajo el nombre de Pablo de Santa María, y su hijo es representante de los Reyes Católicos en el Concilio de Basilea). (No sin razón, Europa desconfiaba de la ortodoxia del catolicismo español de la época. Los italianos, por ejemplo, denominaban como «peccadiglio d'Espagna» la herejía de no creer en la Trinidad.) Algunos de los inquisidores más famosos son conversos: recordemos los casos de Torquemada y de Lucero. En buena medida, la literatura española del Siglo de Oro se forjó en el yunque de la angustia secular de estos neo-cristianos sobre los que pesaba la persecución inquisitorial y los infames estatutos de limpieza de sangre (tan agudamente

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

documentados por Albert A. Sicroff [38]) con los que les era necesario probar su imposible pureza racial. La educación, la inteligencia y el pensamiento especulativo comienzan a hacerse peligrosos a la altura del Renacimiento por asociarse a este grupo humano desprestigiado y perseguido.

Aunque no lo diga con tales palabras, Castro está proponiendo un relativo grado de mestizaje cultural para España. Los ataques contra él no se hicieron esperar, al igual que las apasionadas defensas. Recordemos brevemente la polémica [39]. Claudio Sánchez Albornoz, protagonista principal de la misma, ya había publicado en 1929 su «España y el Islam» y, si bien había reaccionado contra la indiferencia de Ortega frente a lo islámico, consideraba esta influencia perniciosa y origen de todos los males de España. La superexcitación guerrera secular dañó, según el historiador, a la economía hispana y la privó de una industrialización a la europea: «el Africa torpe y bárbara... torció los destinos de Iberia y señaló un papel... que costó muy caro a España»; al morir [el Islam] en Al-Andalus «concluía de envenenar a España» [40]. En cuanto a la presencia judaica, Sánchez Albornoz considera que su contribución «fue siempre de carácter negativo... los judíos eran naturales usuras» (*ibid*, página 47). Tras la publicación de *España en su historia*, Sánchez Albornoz contesta a Castro con su *España, un enigma histórico* (1956), rechazando los argumentos del pionero investigador. Llega a ser tan denigrante el tono de la polémica que sigue a continuación entre ambos —y que no terminará sino con la muerte de Castro en 1972— que Sánchez Albornoz titula el ensayo final de su libro *Españoles ante la historia* «Las cañas se han tornado lanzas». De una manera u otra, casi ningún hispanista escapa a la polémica. Los más moderados se involucran: Leo Spitzer llama a la *Realidad histórica de España* «inmensa fantasmagoría»; Menéndez Pidal acusa a Castro de implicar que los visigodos no son un elemento decisivo en la historia de España, y el cortés y flexible maestro Marcel Bataillon, amigo personal de Castro, defiere con delicadeza de la exagerada atención que, según él, da su colega al Islam. Bataillon, con todo, acepta en buena medida las influencias semíticas de la cultura española, sobre todo entre los alumbrados y erasmistas, que estudia tan admirablemente en su *Erasmo y España.*

Los discípulos de Castro y de Sánchez Albornoz heredan la polémica y continúan los debates. Eugenio Asensio y A. A. Parker atacan denodadamente a Castro, que es defendido con pasión por Albert A. Sicroff en su «Américo Castro and his Critics. Eugenio Asensio». Otis Green, por su parte, contesta a Castro en su *Spain and the Western tradition. The Castilian Mind from El Cid to Calderón* (1963-1966), en que defiende la «normalidad» europea y cristiana de la cultura española, proponiendo, por tanto, una occidentalidad hispánica sin problemas ni matices. Su libro suscita la encendida filípica de Francisco Márquez Villanueva, «Sobre

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la occidentalidad cultural de España», en la que fustiga a Green por acusar a Castro de negar a España como cultura occidental, idea que «no ha pasado nunca por la mente del anciano maestro» (*op. cit.*, p. 140). En efecto: importa decir que Castro, con todas las revisiones y aun objeciones que es justo hacer a su obra, postula una occidentalidad fundamental, sí, pero matizada para España, producto de la historia difícil y peculiar que le ha tocado vivir como pueblo constituido.

Es tal la importancia del pensamiento de Américo Castro que la crítica lo toma en cuenta aun desde otras perspectivas. Recordemos la necesaria base teórica que ofrecen a las teorías del maestro estudios como el de Henry Kamen [41] (el historiador descuida, sin duda, este aspecto), los intentos conciliatorios de Vicente Cantarino (*Entre monjes y musulmanes*) e incluso el estudio mismo de la polémica entre «castristas» y «anti-castristas» como el que venimos citando de José Luis Gómez Martínez, que intenta ser, en un campo tan espinoso y en la medida de lo posible, desapasionado. Somos conscientes, naturalmente, de que algunos historiadores, como los franceses Nöel Salomon y Fernand Braudel, se mantienen fundamentalmente al margen de estos problemas y formulan teorías sobre la historia de España desde otras perspectivas. Con todo, a partir de los estudios de Américo Castro —y pese a las equivocaciones, errores y hasta posibles exageraciones del maestro— resulta muy difícil desentenderse de la dimensión semítica de la cultura española, aunque sea para negarla apasionadamente. Añadamos aquí algo que curiosamente no se suele tomar en cuenta al historiar el fenómeno: en los años en que Castro elabora sus teorías cobran inusitado vigor en España los estudios semíticos, que cuentan con figuras de la talla de Miguel Asín Palacios para los estudios árabes y José María Millás Vallicrosa para los estudios hebraicos. Resulta curioso (¿o elocuente?) que un país tan involucrado históricamente con el mundo semítico no hubiera dado grandes orientalistas hasta el siglo XX [42]. (En el XIX se sientan las bases para los futuros estudios semíticos, pero no es hasta este siglo cuando se inauguran en serio y se fundan las grandes revistas especializadas como *Al-Andalus* y *Sefarad*). La obra seminal de Américo Castro, unida a los descubrimientos —así hay que llamarlos— de Asín, Millás y sus discípulos, hace imperativa la investigación continuada por estos derroteros. España —nos consta también por nuestras propias investigaciones— cuenta con unas huellas del Islam y del Judaísmo que dotan a su cultura de una fecundidad tan compleja como admirable y que no nos parece en ningún sentido negativa. Urge que estas influencias semíticas sean examinadas con ánimo científico y con la cordialidad y equilibrio propios de nuestra condición de estudiosos.

Dejemos por un momento a un lado la historia de la polémica y los distintos intentos de explicar abstractamente a España, y detengámonos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en la interacción de cristianos, judíos y musulmanes en suelo peninsular ya desde los albores de la hispanidad. Un primer vistazo a la Edad Media española nos permite descubrir un mundo de tolerancia asombrosa entre las tres castas, pese a la guerra de la Reconquista y los disturbios y persecuciones esporádicas. Los contactos culturales y humanos fueron continuos y normales. Tenemos que incluso el héroe de la Reconquista, Rodrigo Díaz de Vivar, hace su aparición en el *Poema de Mio Cid* luchando contra sus correligionarios cristianos a favor de un rey moro y al mando de un ejército mixto de moros y cristianos. El Cid —su nombre mismo, que significa «señor», es árabe— vivía «a lo moro» en Valencia y, si hemos de dar crédito a las crónicas árabes, era un admirador de las gestas literarias de los musulmanes. En casos menos extremos, tenemos que Alfonso X el Sabio se declara rey de las tres religiones, dirige las famosas escuelas de traductores de Toledo, donde trabajan hombro con hombro cristianos, moros y judíos, y funda la Universidad árabe de Sevilla, todavía tan poco estudiada.

Según Henry Kamen (*op. cit.*), esta convivencia vital y cultural se mantiene a lo largo de la Edad Media gracias al equilibrio económico existente entre los tres grupos humanos. El equilibrio se comienza a deteriorar a partir de la victoria cristiana en las Navas de Tolosa (1212), acaso la batalla decisiva de la Reconquista. Esta lucha secular terminará, como todos sabemos, con la toma de Granada, que impone el dominio absoluto de los cristianos en la Península. El nuevo poder económico y político de la casta triunfante le permite comenzar la discriminación contra las otras castas. Es ahora precisamente cuando se agudiza el antisemitismo español. Kamen destaca el hecho de que este antisemitismo fue tan violento precisamente por el poder enorme que tenían los judíos conversos, que habían heredado los antiguos privilegios de clase de sus antepasados y que en buena medida quedaron identificados con la naciente burguesía. Para colmo, gracias a su poder económico y a la antigua tolerancia de la España medieval pluralista, los judíos se habían injertado también en la clase noble. (Libros como el *Tizón de la nobleza española* y el *Libro verde de Aragón* intentan demostrar justamente ese hecho.) Borrar a estos neo-cristianos del mapa de la España oficial no fue, pues, nada fácil. Justamente cuando la nueva clase burguesa comienza a abrirse paso en Europa y a modernizar sus ideas y su cultura, España se ve sumida en un conflicto que implicará, entre otras cosas, la debilitación de su burguesía de vanguardia. Las autoridades cristianas renacentistas se embarcan en el cruento proceso de asfixiar y asimilar la cultura árabe y judía, y la Inquisición es el arma política y económica —amén de religiosa— de la que se sirven los «cristianos viejos» para perseguir a los «cristianos nuevos», cuya ortodoxia dejaba que desear.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En su indispensable *Spain of Fernando de Rojas* (Princeton University Press, 1972), Stephen Gilman espiga en los archivos inquisitoriales casos dramáticos contra estos conversos y nos reconstruye la experiencia de lo que sería vivir en ese convulso período español renacentista en el que la tolerancia medieval da paso a las más feroces persecuciones. El converso Juan Luis Vives huye a los Países Bajos a trabajar con Erasmo porque le queman vivo al padre, que ha sido descubierto como judaizante, y como si fuera poco, le desentierran los huesos de su madre y también se los queman, porque pesaba sobre ella la misma acusación de haber judaizado. Luis Ponce de León —el futuro Fray Luis de León— tiene que abandonar su Cuenca natal, donde habían colgado el infamante sambenito, en el atrio de la iglesia, a sus antepasados criptojudíos. Gilman hace una radiografía espiritual de la angustia de estos enajenados sociales, obligados a un disimulo y a una perpetua auto-censura. Ocasionalmente los conversos aflojaban sus defensas y dejaban escapar frases comprometedoras. El *lapsus linguae* de Alvaro de Montalbán, suegro de Fernando de Rojas y conocido converso, es aleccionador: olvida momentáneamente ser coherente con su falsa imagen de católico ortodoxo y en un tranquilo pasadía en Leganés contesta al conocido lugar común «todo es burla sino ganar para la vida eterna» con unas delatoras y agnósticas palabras que habrían de costarle muy caras: «acá toviera yo bien, que allá no sé si ay nada» (Gilman, *op. cit.*, p. 82). Cuando lo enjuician, Montalbán pide que lo defienda ante la Inquisición su yerno el abogado y alcalde Fernando de Rojas, que la posteridad conocería como el autor de la *Celestina*, pero le contestan: «búsquese a alguien sin sospecha». La embriaguez y las discusiones encendidas eran temibles porque a veces propiciaban la auto-denuncia. En 1538, Gonzalo de Torrijos, borracho en una iglesia, deja escapar palabras heréticas: «los moros dezían verdad que se salvaban también los moros en su ley como los cristianos en la suya» (*ibid.*, p. 84). Y el bachiller Sanabria, en medio de una acalorada discusión, estalla: «Boto a Dios que soy judío, boto a Dios!» (*ibid.*, p. 100). Para prevenir oficialmente estallidos verbales como estos, la Inquisición solía poner mordazas y bozales de hierro a los condenados impenitentes que caminaban hacia la hoguera, a fin de que no arengaran a la multitud congregada para el auto de fe. La existencia de todo un refranero ateo, aún por explorar detenidamente, delata la dolorosa autenticidad de las posturas vitales de estas criaturas que no se sentían ya cómodas en ninguna religión. Vaya un solo ejemplo entre los que ofrece Gilman: «no hay Dios, sino la plaza de Zocodover».

No sólo eran peligrosos los *lapsus linguae*: el estudioso nos deja ver que a veces incluso los gestos corporales podían delatar el mortal secreto. Un tal Fray Alonso de Nogales es acusado de estar «encorbándose y encogiéndose en misa», y sus detractores interpretan los movimientos como

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

propios de la manera de orar judía. Otro desdichado, Martín Fernández Rubio, sospechoso porque sus padres y su mujer habían sido procesados por la Inquisición, era objeto de la curiosidad malintencionada de sus compueblanos durante la misa. En 1522, dos vecinos informan que lo vieron, al juntar sus manos en aparente oración, introducir el dedo pulgar entre los índices: entendieron que el converso le hacía el gesto obsceno de la «figa» al Santísimo Sacramento. La interpretación costó la vida a Fernández Rubio. La tragedia de estos domingos de martirio compartido —apunta sabiamente Gilman— no puede no haber afectado a la historia de las ideas en España.

Todo se torna sospechoso: no comer tocino (vedado por ley judaica y coránica), morir de cara a la pared, vestir ropa limpia el sábado, abrir en canal la pierna de cordero. En un estudio estremecedor, Albert A. Sicroff [43] explora el foco de judaísmo clandestino que era el monasterio jerónimo de Guadalupe en el siglo XVI: los monjes que causan el escándalo, conversos circuncidados en la mayoría de los casos, llegan a encender velas los viernes por la noche y a evitar el cerdo. Pero lo más patético es que algunos declaran que, con toda honradez, ya no saben en qué religión creer.

Los moriscos recién bautizados serán igualmente atormentados en los años de su forzada asimilación cultural y religiosa. Están documentados numerosos casos en que se les procesa por bañarse: el baño se torna peligroso porque se asocia a la ablución islámica. En un día de calor, un jardinero de origen morisco se refresca en un pozo, y su «baño» le cuesta la delación y el consiguiente proceso inquisitorial. En su reciente *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)* (Klincksieck, París, 1977), Louis Cardaillac saca a la luz numerosos casos de moriscos perseguidos, que resultan sorprendentemente parecidos a los estudiados por Gilman. Vaya un solo ejemplo de los más singulares: un cristiano invita a comer a la morisca Isabel la Gorda y sólo después de la cena le informa que el asado que había ingerido con tanto gusto era de cerdo: «la dicha Isabel la Gorda metió los dedos en la boca y revesó lo que había comido» (*op. cit.*, p. 24). Su asco le costó, como era de esperar, muy caro. Pero casos como éste no eran infrecuentes. Justamente uno de los métodos que usaban los cristianos viejos para cerciorarse de la ortodoxia de sus vecinos era invitarlos a comer alimentos prohibidos, como el cerdo o las anguilas, y observar su reacción [44].

¿Cuál es el resultado literario de toda esta situación histórica que hemos venido explorando a lo largo de nuestro ensayo? Sin duda muy importante: la literatura española [45], desde sus inicios mismos en los albores de la Edad Media, está concebida desde estas situaciones histórico-sociales tan especiales, y en segundo lugar, ya desde el Renacimiento está en buena medida justamente en manos de esos conversos perseguí-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tenemos, sin embargo, una segunda dimensión de complejidad literaria que resulta innegable: muchos autores del Siglo de Oro —conversos o no— aluden directamente a la situación histórica y humana que les ha tocado vivir, y si no entendemos sus referentes literarios perdemos buena parte de la intelección legítima de sus obras. Cervantes comienza el *Quijote* haciéndonos un inventario de la dieta del protagonista: estamos ante una rareza literaria que sólo se explica partiendo de un pueblo obsesionado por alimentos estigmatizados. La obsesión, como salta a la vista, es marcadamente semítica. Don Quijote, nos dice Cervantes, come «duelos y quebrantos», y el lector atento descubre una alusión jocosa a la condición de cristiano nuevo del famoso personaje. Los «duelos y quebrantos», que era como se llamaba eufemísticamente el plato de jamón con huevos, era, sin duda alguna, doloroso de comer para un converso. Frente a esto, el labrador Sancho Panza se jacta una y otra vez de sus «siete dedos de enjundia de cristiano viejo», equiparando en broma su grasa excesiva con la grasa del cerdo, alimento odioso para un converso, pero codiciado por un «auténtico» cristiano como él. No olvidemos, de otra parte, las alusiones secretas con las que juega Cervantes: don Quijote, inteligente, imaginativo, rebelde y, sobre todo, gran lector, encarna muchas características asociadas al judío converso: mientras que el analfabeto Sancho es el portavoz irónico de la cristiandad «limpia», cuya sangre nunca se ha manchado con la de los burgueses judíos. El caso de Aldonza Lorenzo es muy divertido de decodificar: el morisco traductor del manuscrito árabe de Cide Hamete Benengeli —es decir, del *Quijote*— ríe a carcajadas cuando lee que «esta Dulcinea del Toboso... dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer de toda la Mancha» (I, 9). El chiste no hace demasiada gracia si no lo desciframos: el Toboso era un emporio de moriscos conversos y el nombre de la amada de don Quijote resulta doblemente ridículo. Dulcinea es, para empezar, un nombre altisonante que muy poco, aparentemente, tiene que ver con el pueblucho de La Mancha —el Toboso— que el autor le adjudica como lugar de origen. Para colmo, al ser el Toboso un nido de habitantes de sangre «no limpia», habrá que leer el nombre de Aldonza algo así como «Dulcinea de la morería». Para colmo, Dulcinea sala puercos: exhibe una costumbre cristiana con desesperación, de seguro para ocultar sus orígenes desprestigiados. Con sobrada razón el morisco, un criptomusulmán que es capaz de traducir del árabe el texto del *Quijote* en una época en que estaba esta lengua completamente vedada, ríe tan destempladamente. Debe de haber visto su propia situación reflejada en los disimulos de Dulcinea, y no parece arriesgado concluir que se está riendo de sí mismo y de su sociedad. Cervantes fue uno de los escritores más valientes y lúcidos de su patria ante el problema histórico-social que la aquejaba, y sus invectivas no siempre son tan amables como éstas que acabamos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dos y a medio asimilar (al menos desde el punto de vista religioso)[46]. La literatura española es por eso mismo una de las literaturas europeas más difíciles de leer y de comprender en sus propios términos. Exploremos, aunque sea esquemáticamente, los aspectos fundamentales de esa complejidad literaria, que merece sin lugar a dudas un estudio aparte.

En primer lugar, las conciencias atormentadas de los conversos del Siglo de Oro, bajo la presión constante de la censura inquisitorial y de la auto-censura, se expresan a través de una literatura de invectivas solapadas y, a menudo, de una marcada melancolía. No se ha destacado suficientemente el hecho de que toda la literatura española del Siglo de Oro fue censurada[46 bis]. Los fraguadores de ese refranero ateo del XV, a quienes habían arrancado la religión de sus mayores, incapacitados de otra parte para la aceptación sincera de la religión del enemigo, se encuentran en muchos casos legítimamente confundidos: en un verdadero limbo espiritual. Para Stephen Gilman, Fernando de Rojas, converso seguro y existencialista «avant la lettre», es un magnífico ejemplo de ello. El desgarrado agnosticismo de Pleberio, imprecando a Dios (bajo los eufemismos de «mundo», «fortuna», «muerte», «amor»), más allá de todo consuelo cristiano y fuera de la tabla de valores de la España oficial, sólo se explica desde la conciencia agónica del autor delatando su desesperada visión del mundo. Ante el estremecedor monólogo, resultan casi ridículas las protestas de Rojas sobre el «verdadero» sentido de su libro: «en reprehensión de los locos enamorados». Aunque Marcel Bataillon duda de la interpretación de Gilman en su *La Celestina selon Fernando de Rojas*, María Rosa Lida, que también difiere de él en numerosas ocasiones, acepta que el cierre magistral de la obra, inclasificable e incómodo, es reflejo fiel de la mentalidad escindida del converso Fernando de Rojas. Parecería que la literatura de muchos de estos cristianos nuevos ha dado pie a unos textos ambiguos que hay que aprender a leer entre líneas y a decodificar cuidadosamente. Otro converso, Mateo Alemán, lanza ataques de un vitriolismo increíble a Dios y al orden del mundo: su *tropo* literario de disimulo es Júpiter, a quien el novelista asegura que el mundo le salió «mal hecho». Y esto, en medio de la obra «moralizante» que es el *Guzmán de Alfarache*. Hay, naturalmente, casos más claros de escritores conversos que podemos identificar inmediatamente. En el teatro pre-lopista, y sobre todo en el Cancionero del siglo XV, los cristianos nuevos no paran mientes en protestar de su situación: recordemos las destempladas manifestaciones de Antón de Montoro sobre su odio al cerdo y su condición de judío, que explora admirablemente F. Márquez Villanueva en un estudio reciente[47]. Con todo, algunos de estos casos son algo resbaladizos y no siempre es fácil o totalmente legítima la identificación del autor criptojudío a través de su producción literaria angustiada o escéptica.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de ver. En el entremés de *Los alcaldes de Daganzo* sorprendemos el siguiente diálogo entre los alcaldes del pueblo: «¿Sabéis leer, Humillos? —No, por cierto, / ni tal se probara que en mi linaje / haya persona de tan poco asiento / que se ponga a aprender esas quimeras, / que llevan a los hombres al brasero / y a las mujeres a la casa llana...» Una vez más, el chiste resulta críptico para los no enterados: Cervantes se burla amargamente del hecho de que toda actividad intelectual —incluso el leer— se va desprestigiando por estar asociada a la proto-burguesía intelectual, antes judaica y ahora mayormente conversa. Cervantes está denunciando algo terrible: nada menos que la brutalización de España por decreto [48].

Las alusiones a la casta perseguida pueblan la literatura aureosecular. Cuando Pablos dice en el *Buscón* de Quevedo que su madre «desciende de la letanía», no indica otra cosa que su desprestigiada estirpe. Al bautizarse, los conversos optaban muy a menudo por los nombres más píos de la cristiandad: San Pablo, Santa María, San Juan, de la Cruz, de Jesús, de San Román, Rosario, entre tantos otros. Los mejores diálogos de *La Lozana andaluza* del converso Francisco Delicado —obsesionado con sus orígenes— escapan también sin duda al lector no avisado. Los judíos españoles de Roma tratan de averiguar si la hermosa Lozana es judía (*de nostris*), y lo logran al ver que cocina los hormigos torcidos con aceite, como los judíos, y no al modo de los cristianos. Esta obra fascinante, que aún necesita tanto estudio, explora a fondo la interacción del grupo de judíos conversos de origen español en la Roma renacentista, con sus disimulos, sus desconfianzas y hasta su antisemitismo. A pesar de que Delicado escribe desde Roma, y ya fuera, por tanto, de la presión directa de la censura inquisitorial española, no hay duda de que todavía advertimos una buena dosis de auto-censura en las equívocas moralejas que acumula al final de su libro. (Esto no le es óbice al autor, sin embargo, para describir el primer orgasmo femenino de la literatura española de que tenemos noticia: algo hizo a fin de cuentas al texto de Delicado la distancia geográfica de España.) Es justo que leamos con agudeza —y con una buena dosis de malicia— esta literatura española de los siglos de oro, cuya amarga comicidad nos exige una lectura atentísima de decodificadores.

Detengámonos, por último, en una dimensión adicional de complejidad de esta literatura española medieval y renacentista: la influencia directa que las literaturas semíticas han ejercido sobre ella. Estas influencias tampoco son patrimonio exclusivo de autores conversos, sino que las exhiben cristianos viejos y nuevos por igual. Desde sus hermosos y complicados orígenes, la literatura española proclama a gritos su mestizaje: las jarchas al final de las moaxajas tuvieron que ser descubiertas, como se sabe, por un hebraísta de Israel, S. M. Stern, que no supo bien

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

qué hacer con su descubrimiento hasta que, con los años, expertos como A. R. Nykl, E. García Gómez, Menéndez Pidal y Dámaso Alonso vinieron en su ayuda. Es justo decir que tampoco Menéndez Pelayo había logrado comprender estas jarchas en mozárabe, que requieren críticos bilingües y cuya enorme dificultad exploran modernamente James T. Monroe, Richard Hitchcock y Margit Frenk. Ponderemos un instante: la más temprana literatura española está documentada en textos bilingües: al final de poemas cultos en árabe y en hebreo. El mestizaje de esta lírica primitiva es aún más profundo, ya que la lengua en que se cantaba no es el castellano, sino el mozárabe, dialecto románico entreverado de árabe y transcrito, para colmo, con caracteres árabes o hebreos sin vocalizar. De ahí que su reconstrucción, como apunta acertadamente Richard Hitchcock, sea tan espinosa [49]. Vale la pena que repitamos aquí un ejemplo del que se sirve Elias Rivers [50] para ilustrar las dificultades que presenta el texto original de una jarcha. Primero lo ofrecemos en caracteres árabes y hebreos (de derecha a izquierda), luego transliterado y finalmente traducido al español moderno. El conocedor de las lenguas semíticas originales advertirá en seguida las numerosas libertades que se toma el «decodificador» o «traductor» de la jarcha. Sea como fuere, lo que resulta evidente es que a un hispanista que a la vez no sea orientalista se le escapará por completo el estudio de las jarchas en su fuente original:

كي فرى او كي شرد دميب	כי פראז או כי שראד דמיבי
حبيب	חביבי
ننر تطلغش دميب	נן תישולגש דמיבי

ky fry 'w ky šrd dmyb	ky fr'yw 'w ky šyr'd dmyby
ḫbyb	ḫbyby
nnr tṭlgš dmyb	nwn tyṭwlgš dmyby

Qué faré yo o que serad de mibi ḥabībi
non te tolgas de mibi

(*ibid.*, p. 12).

Parte esencial del placer que experimentarían los primeros oyentes de estas jarchas, incrustadas en las largas moaxajas árabes o hebreas, era justamente su carácter híbrido. Los antiguos «moaxajeros», cultísimos folkloristas *avant la lettre*, como los declara con tanta razón Dámaso Alonso [51], remataban sus elegantes poemas en árabe o hebreo clásico con unas cancioncillas populares —las jarchas— que su público podría reconocer inmediatamente y cantar con él. El efecto sería semejante —*toutes proportions gardées*— al que recibiría un oyente moderno que escuchara recitar la Egloga I de Garcilaso (mejor aún, la *Eneïda* de Virgilio) y que el poema culminara, siempre en el mismo metro y con el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mismo tema, en una canción popular. Digamos, en una sevillana, en un tango de Gardel o en una «salsa» antillana. Aquel público peninsular del siglo X, que nada tenía de «primitivo», se divertiría a sus anchas con el experimento artístico que este género poético híbrido implicaba.

Muchas de estas jarchas, de cuyo origen románico pocos críticos dudan hoy [52], eran delicadísimas en su tratamiento del tema amoroso. Otras guardaban, sin embargo, un aire decididamente erótico y orientalizante. Recordemos que con unas y otras —y no con el castísimo *Poema de Mio Cid*— se inaugura la literatura española. En la jarcha que sigue, la amada, que en nada asociaríamos a su compatriota Jimena, describe la posición sexual a través de la mención de joyas:

> Non t'amarey illā kon aš-šarṭi
> an taŷma' jal jālī ma'a qurṭi.
>
> («No te amaré sino con la condición
> de que juntes mi ajorca del tobillo con mis
> pendientes») [53].

Hay casos adicionales de literatura híbrida muy difíciles de manejar para los estudiosos que no sean orientalistas además de romanistas. El fascinante Raimundo Lulio, que no sabía latín, sino mallorquín y árabe, escribe una porción de sus obras en esa última lengua. Dom Sem de Carrión (s. XV) pertenece, igualmente, a dos culturas simultáneas: desde la española escribe sus famosos *Proverbios Morales* y desde la hebrea —bajo el nombre de Rab Shem Tob ibn Ardutiel ben Isaac— obras como el *Widduy* (*Confesión*) y *Ma'ase* (*Acción*) [54].

Las antiguas teorías de Julián Ribera sobre el origen árabe de la épica castellana, que tan mala fortuna tuvieron en su época, están siendo brillantemente puestas al día por Alvaro Galmés de Fuentes (recordemos su *Libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*, CLEAM, Gredos, Madrid, 1973, y sobre todo su *Epica árabe y épica castellana*, Ariel, Barcelona, 1978) y Francisco Marcos Marín (*Poesía narrativa árabe y épica hispánica*, Gredos, Madrid, 1971). Sea o no árabe el origen de la épica, lo cierto es que, ante estudios como éstos, la fuerte impronta musulmana de los antiguos versos fundacionales de la hispanidad parece innegable.

Pocos críticos niegan los elementos arábigos del *Libro de buen amor* de Juan Ruiz. Estudios recientes continúan las exploraciones en este sentido, ya preludiadas por Américo Castro y Dámaso Alonso, cuyo divertidísimo ensayo «La bella de Juan Ruiz, toda problemas» [55] muestra que el ideal estético femenino del Arcipreste es árabe: una mujer «anchieta de caderas» y de «dientes apartadiellos». Richard Kinkade, por su parte [56], asocia el lenguaje del Arcipreste, capaz de varios niveles simultáneos de significado, con el lenguaje que los sufíes musulmanes usaban en obras

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

doctrinales y jocosas de índole semejante. Juan Ruiz es una verdadera mina en este sentido y su obra reserva todavía numerosas sorpresas a los hispanistas.

El maestro Asín Palacios, en su obra comparatista hispano-árabe, asoció hace ya unas décadas al misticismo español con el musulmán. La noche oscura del alma de San Juan de la Cruz está emparentada, según el crítico, con la de Ibn 'Abbād de Ronda [57]; los castillos teresianos con el anónimo texto de los *Nawādir*, así como los alumbrados del XVI con la secta sufí hispanoafricana de los šāḏilīes. Abundan otros ejemplos que no hay espacio para destacar: don Juan Manuel, Baltasar Gracián e incluso Calderón de la Barca manejan leyendas o motivos literarios rastreables a la prosa árabe medieval.

Las huellas hebreas aún necesitan más estudio, pero importa mencionar trabajos pioneros como el de Alexander Ḥabib Arkin (*Influencia de la exégesis hebrea en Fray Luis de León*) y el de Millás Vallicrosa en torno a la influencia de la poesía sagrada hebraicoespañola en Fray Luis. (Cf. notas 30 y 32.) No olvidemos que autores como Fray Luis manejaban el hebreo perfectamente: su condición de hebraísta en Salamanca le granjeó, como todos sabemos, la desconfianza de muchos de sus colegas.

Acaso la evidencia más palpable de ese semitismo español agonizante, pero todavía actuante, sea la literatura aljamiado-morisca, que, aunque escrita en castellano, precisa de un conocedor del alifato árafe para descifrarla, ya que está redactada en estos caracteres. Inédita aún en su mayor parte (en este libro le habremos de dedicar dos estudios), esta literatura de disidentes reducidos a la clandestinidad nos permite asomarnos al proceso de extinción de los últimos musulmanes de España, visto por ellos mismos. Es, pues, en plenos siglos XVI y XVII cuando esta España que Otis Green considera «macizamente occidental» termina por asfixiar los últimos vestigios de su todavía existente orientalidad.

Pero «Africa» no muere del todo detrás de los Pirineos, aun cuando se haya determinado por decreto inquisitorial y a través de expulsiones masivas (1492, 1609) su extinción oficial en el Siglo de Oro. Ha sido tan arduo el proceso de la absorción cultural de la orientalidad hispánica que, a la altura del siglo XX, un español que no se siente curado de esta historia «incómoda» se entrega a la tarea de revisarla y reivindicarla. Se trata del novelista y pensador Juan Goytisolo, a quien hemos querido dedicar las páginas finales de este libro [58]. El desgarramiento de *La reivindicación del Conde don Julián, Juan sin tierra, Makbara* y las *Crónicas sarracinas*, que dan la impresión de una botella a presión destapada después de siglos, sólo puede entenderse desde las coordenadas culturales e históricas de una España no «maciza», sino «matizadamente» occidental.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

II

SOBRE EL SIGNO ASTROLOGICO DEL ARCIPRESTE DE HITA

A Stephen Gilman

El Arcipreste de Hita se nos confirma como un ferviente admirador de la «ciencia de la astrología» en el *Libro de buen amor* [1]. Después de ilustrarnos la infalibilidad de esta disciplina con el caso del «rey de moros» Alcaraz, el narrador-protagonista nos da una noticia sorprendentemente concreta sobre su propio destino astrológico: ha nacido bajo el concupiscente «signo» de Venus. Las propias inclinaciones eróticas del Arcipreste le confirman a cada paso su inclinación planetaria:

> (153) En este signo atal [Venus] creo que yo nasçí:
> Siempre puné en servir dueñas que cosnoçí,
> El bien que me feçieron non lo desgradesçí,
> A muchas serví mucho, que nada acabesçí [2].

El amor a las «dueñas» ocupa en efecto todo el tiempo y las energías del Arcipreste: recordemos que el *Libro de buen amor* no existiría sin la sucesión de lances amorosos que articula toda la obra. Venus dota al clérigo andariego, por otra parte, de otras cualidades que le habrán de ayudar en sus afanes eróticos: le hace «loçano» y «fablador» y sobre todo esforzado en la consecución de su líbido, a despecho de su relativa mala suerte en amores.

El Arcipreste nos pone sobre la pista de las fuentes librescas de sus creencias astrológicas: éstas quedan solemnemente garantizadas por la autoridad de «Tholomeo» y de Platón, amén de por «otros munchos maestros» cuyos nombres el autor desgraciadamente omite. Examinemos más de cerca estos posibles antecedentes del «signo de Venus» bajo el cual dice haber nacido Juan Ruiz. La fuente platónica de la que se jacta el narrador no nos es aquí muy útil, ya que ni siquiera en el *Timeo* encontramos una clara alusión al impacto de Venus sobre las tendencias eróticas de los hombres. Claudio Ptolomeo, en cambio, sí parecería preludiar algunas de las actitudes del Arcipreste en torno a su signo astrológico. El célebre *Tetrabiblos* o *Quadripartitum* [3] del sabio alejandrino, escrito en el siglo segundo de nuestra era, sistematiza, como se sabe, el conocimiento de la época y sienta las bases de la teoría y la práctica astrológica

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hasta nuestros días. No es exagerado decir que este texto constituyó la «Biblia» de los astrólogos de la Europa medieval. Vale, pues, la pena que lo exploremos a la luz de las ideas de Juan Ruiz en torno a la influencia de los planetas sobre el carácter de las personas.

Una lectura cuidadosa del *Tetrabiblos* nos confirma en seguida que el Arcipreste parecería tener un conocimiento muy inexacto y superficial del texto, que acaso conociera, como veremos más adelante, sólo de oídas. En primer lugar, Juan Ruiz declara haber nacido bajo el «signo» de Venus, cuando, propiamente hablando, no hay tal «signo» en astrología [4]: Venus es una estrella o planeta que, según la teoría ptolemaica, rige los signos de Taurus y Libra porque tiene allí su «casa» o «exaltación». Tenemos entonces que el simpatiquísimo Juan Ruiz habría nacido entre abril y mayo (bajo Taurus) o entre septiembre y octubre (bajo Libra). Veamos lo que Ptolomeo tiene que decir sobre la personalidad de los nacidos bajo la influencia del planeta Venus:

> Uenus cum solo dominatur in locis laudatis, facit blandos, bonos, deliciarum amantes, ideoneos ad concilianda studia hominum, facundos, mundicieti & choreis deditos, zelotypos, hilares, impatientes laborum, artium capaces, uenustos in gestu, religiosos, bono habitu corporis, certa somniantes, naturali erga suos benevolentia, beneficos, misericordes, facilè reconciliabiles, non habentes virtos impetus, denique uoluptatibus ueneris deditos.
>
> In contrarijs verò locis, ignauos, amatores, effoeminatos, mulierosos, timidos, negligentes discrimina actiorum, pronos ad libidinem, infamiae negligentes, obscuros [5].

Descubrimos no sin cierto asombro que el erotismo tiene una importancia ínfima para los nacidos bajo este signo; más aún, los «venusinos» sólo adquieren esta cualidad negativa de «amatores» cuando su estrella Venus se encuentra mal aspectada. Fundamentalmente, el carácter (hoy diríamos el «perfil psicológico») de los hijos de Venus es muy suave y afectuoso, e inclinado por demás a las artes y a los espectáculos. Estos delicadísimos «soñadores» poseen, cuando su planeta está en «oposición» y no en «exaltación», una predisposición que sin duda hubiera aterrado a Juan Ruiz: la de ser afeminados y mujeriles. (De haber leído bien el *Tetrabiblos*, el Arcipreste hubiera probablemente abjurado de su signo astrológico.)

De acuerdo al *Tetrabiblos*, todos los planetas disponen al amor. La tendencia erótica de cada persona se debe estudiar, según Ptolomeo, atendiendo principalmente a la posición que ocupa el planeta Marte. Venus inclina a la lujuria sólo cuando está aspectado con Marte o con Marte y Júpiter (Cap. IV, 5). En muy escasas ocasiones Venus determina la sensualidad viril: una de estas es cuando la estrella rige la «tercera edad» o juventud:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> Tertiam aetatem, uidelicet adolescentiam, regit Venus, ... Incipit enim tunc motus ciere seminalium meatuum, & eorum impletionem, & adpetitionem ad uenerea. Tunc enim maximi sunt stimuli & ardores libidinis, amor, eros, & incogitantia in eo ipso quod oculis cernit (p. 224)[6].

Pero todos los jóvenes están —cualquiera que sea su signo o su estrella— en la edad del despertar sexual, y no los individualiza demasiado el que Venus tenga jurisdicción sobre estos años floridos. De otra parte, es justo advertir que el Arcipreste parecería haber rebasado la adolescencia cuando protagoniza las correrías amorosas del *Libro de buen amor*. Su «temprana» juventud no es lo que parecería determinar su condición de venusino.

Ptolomeo nos prodiga, sin embargo, mucha más información sobre los nacidos bajo Venus. El *Tetrabiblos* es en este sentido una guía espléndida e inesperada a la hora de especular sobre las cualidades físicas y morales que debió tener el Arcipreste de Hita literario. (Todo esto, claro, asumiendo que tomamos en serio lo que nos dice Juan Ruiz sobre su signo y sobre sus «lecturas» de Ptolomeo.) Como venusino, nuestro Arcipreste debió poseer una tez clara y unos ojos hermosos y brillantes. (¿Será por esto por lo que Trotaconventos le alaba su hermoso «ojo de becerro» al final del episodio de Doña Endrina?) Con todo, el Arcipreste se hubiera horrorizado de conocer lo que Ptolomeo estipulaba para su figura: «Venus similia ijs efficit, quae Iupiter: nisi quòd pulchriora, gratiora, uenustiora, ad muliebrem elegantiam proprius accadentia, succulentiora, & teneriora, ac delicatoria omnia prestat» (p. 168). Sin duda, el «afeminamiento» («womanish and effeminate in figure», traduce F. E. Robbins, *op. cit.*, p. 311) no casa bien con la noción que tiene de sí mismo el protagonista del *Libro de buen amor* y mucho menos con las «figuras del Arcipreste» en las que nos describe, por cierto fuera del contexto astrológico, su robusta apariencia física.

Podemos adivinar que el Arcipreste se hubiera mostrado renuente a las actividades propias de los hijos de Venus. Indica Ptolomeo que si

> Uenus praerit magisterio, facit artifices, qui odores, unguenta, uina, colores, tincturas, aromate, ornatu adparant: ut myropolas, coronarios, caupones, negociatores, pharmacopolas, textores, aromatarios, pictores, uestiarios (p. 179)[7].

Juan Ruiz se encontraría sin duda muy incómodo entre todos estos perfumes, especies, flores y ropas elaboradas. Su signo acaso esté más concorde con los desplazamientos que le vemos llevar a cabo en el *Libro de buen amor*: Venus se encarga de propiciar viajes no sólo seguros, sino «placenteros». En cuanto a la salud se refiere, el planeta de Juan Ruiz tiene jurisdicción sobre el olfato, el hígado y la carne: padecer en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

su carnalidad parecería sin duda coherente con los excesos eróticos de este sacerdote aventurero. Aprendemos, de otra parte, cosas muy curiosas: de haber tenido el Arcipreste a Venus aspectado con Saturno y opuesto a Marte en el momento de su nacimiento, hubiera sido estéril. (No deja de ser curioso que, a pesar de sus peripecias amorosas, el personaje nunca engendre hijos.) Parece, con todo, que Juan Ruiz no tendría a Venus y a las luminarias en sus aspectos masculinos ni a la luna menguante acompañada de planetas maléficos, pues en este caso hubiera nacido privado de sus órganos sexuales o hubiera recibido daño serio en ellos. Y a todos nos consta que la integridad sexual del Arcipreste es un *sine qua non* del *Libro de buen amor*. Es justo, sin embargo, decir que, a la luz del *Tetrabiblos*, vamos advirtiendo que el nacer bajo Venus no sólo no garantiza una masculinidad sin tacha, sino que incluso la suele problematizar. No cabe duda: Juan Ruiz leyó mal a Ptolomeo.

De acuerdo con la ciencia ptolemaica, la muerte del venusino ocurre por cánceres, fístulas y envenenamientos. Cabe que el goloso Juan Ruiz, que tanto celebra los placeres de la mesa, estuviera predestinado a morir por sus excesos gastronómicos. O acaso le tocara sucumbir víctima de las burlas perpetradas a tantas mujeres de la obra: si su planeta Venus llegara a entrar en conjunción con Júpiter y Mercurio, pudiera encontrar la muerte a través de intrigas femeninas.

Ptolomeo entiende que las distintas regiones de la tierra se encuentran bajo la influencia de determinados planetas. Venus, Saturno y Capricornio rigen el «centro de la tierra» —Tracia, Macedonia, Grecia, Creta, las Cíclades, la región costanera de Asia Menor— y hacen a sus habitantes proclives a la música, a la limpieza y al cuidado del cuerpo. Por la influencia de Venus, estos seres son también adictos a la «práctica de los misterios». Sólo vemos aflorar la concupiscencia como atributo de los hijos de Venus entre los habitantes del Asia Mayor, India, Persia, Babilonia, Mesopotamia y Asiria, que veneran al planeta bajo el nombre de Isis y le consagran los órganos genitales. Como resultado, los hombres de estas regiones son lujuriosos, buenos bailadores y dados a los vestidos lujosos y afeminados.

Parece, pues, evidente que para Ptolomeo el nacer bajo Venus no implicaba automáticamente en modo alguno el estar fatalmente inclinado a la concupiscencia. En las estipulaciones ptolemaicas parecería tener más peso la afición de los venusinos al estudio, al cuidado del cuerpo, a los vestidos y a los perfumes. Los nativos del «signo» se nos presentan las más de las veces como seres de notable delicadeza espiritual, que sólo como desgracia de su astro mal aspectado caen en el vicio de una sexualidad desenfrenada. Nada más lejos de la vigorosa lujuria del Arcipreste de Hita. Juan Ruiz tiene sobrada razón cuando nos admite con conmovedora honradez que no sabe de astrología «más que buey de

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cabestro». En efecto: si es que leyó a Ptolomeo, lo sacó fuera de contexto por completo.

Pero acaso haya otra explicación para esta lectura «defectuosa» que el Arcipreste parecería haber hecho del sofisticadísimo *Tetrabiblos*. Es muy posible que nuestro autor hubiera recibido las ideas ptolemaicas pasadas ya por el tamiz de un proceso de popularización que las hubiera simplificado y adulterado. Esto sería muy concorde con el conjunto de actitudes que exhibe Juan Ruiz cuando se refiere a la ciencia de los astros. Sus puntos de vista, de una heterodoxia flagrante, han hecho correr mucha tinta a los estudiosos del *Libro de buen amor*. Recordemos con cuánta pasión defiende Juan Ruiz la peligrosa idea de la predeterminación a la que nos someten los astros, tan ajena al pensamiento religioso oficial de la época: «(124) Qual es el asçendente é a la costellaçión / del que naçe, tal es su fado é su don». Todo lo que hagan los hombres por escapar a su destino es inútil: «(125) Non pueden desmentir á la astrología». Con el fin de aleccionar a su público acerca de tal verdad, el Arcipreste narra lo que aconteció al hijo de un rey de moros llamado Alcaraz. Cinco astrólogos levantan un horóscopo cuando nace el niño, pero todos difieren en cuanto a sus respectivas predicciones: uno pronostica que el príncipe morirá apedreado; otro, quemado; otro, despeñado; otro, colgado, y otro, ahogado. El rey manda llevar a prisión a los estrelleros, quienes, a la luz de sus evidentes contradicciones, tenían que haber mentido. Cada uno de los horóscopos, sin embargo, se cumple: un día en que el infante, ya convertido en un hombre, va de caza, cae una violenta granizada de la cual intenta huir aguijoneando su caballo. A continuación cae un rayo que lo quema y destruye el puente por el que pasaba, arrojándolo al río. Allí se ahoga al quedar sus ropas colgadas de un árbol que emergía de las aguas. Los cinco «fados» se cumplieron al pie de la letra, y el rey Alcaraz libera a los astrólogos y los colma de honores. La moraleja de Juan Ruiz salta a la vista: los astros determinan nuestra suerte, y Juan Ruiz concluye con delectación: «(140) Yo creo los estrólogos verdad naturalmente». Casi todos los críticos están de acuerdo en que la matización «católica» que el Arcipreste se apresura a añadir al final del pasaje —Dios puede mudar el curso de los astros a última hora de la misma manera que un rey puede suspender la sentencia de un criminal— es una idea perturbadoramente arriesgada y espúrea al pensamiento católico ortodoxo. Félix Lecoy[8] sostiene que la postura del Arcipreste respecto al poder de las estrellas rompe los cánones medievales según los que se pensaba que los astros se detenían frente al santuario de la voluntad humana. Santo Tomás de Aquino indica que el ejercicio de la voluntad para combatir la influencia de los planetas es difícil, pero altamente meritorio y definitivamente necesario: «Plures hominum sequuntur passiones quae sunt motus sen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia; pauci autem sunt sapientes qui hujusmodi pasionibus resistunt. Ea idea astrologi, ut in pluribus vera possunt praedicere et maxime autem in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquen hominem per liberum arbitrium passionibus resistere» (*Sum Theol.* I, 115, 4).

Lo mismo opina el averroísta católico Jean de Jandun (s. XIV), Bocaccio en su *De Caribus*, incluso Dante. Los españoles no quedan atrás: desde el autor del *Caballero Cifar*, Juan de Mena, el Marqués de Santillana, el Arcipreste de Talavera, Lope y, naturalmente, Calderón, todos parecerían contradecir al indisciplinado Arcipreste de Hita y estar de acuerdo en que los astros inclinan al albedrío, pero no lo fuerzan. Concluye Lecoy que Juan Ruiz está más cerca «du vulgaire que des docteurs et ne semble point soupçonner la gravité du problème qu'il pose inconsidérément» (*op. cit.*, p. 194). Frederick H. Cramer y Julio Cejador advierten, de otra parte, que la idea de la predestinación ciega ni siquiera es ptolemaica: «[Ptolemy] dissociated himself from purely fatalistic astrology» [9]. La creencia en un destino inexorable no es, en efecto, ni escolástica ni ptolemaica. Donde la encontramos como idea recurrente —incluso ortodoxa— es entre los pueblos del Islam. Se trata de una postura religiosa presente ya en el Corán [10] —ningún esfuerzo humano es capaz de hacer cambiar el destino— que pasó a formar parte de la mentalidad popular islámica a lo largo de toda la Edad Media. (Cierto que no todos los musulmanes se oponen al libre albedrío. Sin embargo, es de sobra conocido que la civilización occidental asoció estrechamente a la religión del Profeta la creencia en la inevitabilidad del destino humano.) J. Rodríguez Puértolas sospecha que la actitud astrológica fatalista del Arcipreste de Hita debe de ser de estirpe musulmana: el Arcipreste «no parece andar ... muy lejos de ciertas creencias vulgares que no son estrictamente de origen cristiano sino musulmán» [11]. Julio Cejador, visiblemente alarmado por la heterodoxia de Juan Ruiz —no puede creer que «hable por sí»—, comenta asimismo que la astrología judiciaria del Arcipreste «era realmente una gran ciencia para escudarse y consolarse de toda mala ventura, metiendo el islam dentro del cristianismo» (*op. cit.*, p. 57).

Rodríguez Puértolas y Cejador no parecen andar lejos de la verdad, ya que el pasaje astrológico del *Libro de buen amor* es uno de los más fuertemente teñidos de mudejarismo de toda la obra. Significativamente, Juan Ruiz hace transcurrir su leyenda ilustrativa de la astrología judiciaria en tierras del Islam: el rey Alcaraz era, recordémoslo, un «rey de moros». Durante muchos años algunos eruditos —Joan Corominas [12], J. P. Wickersham Crawford [13], J. B. Bruce [14]— sospecharon que la leyenda misma pudiera tener un origen oriental [15]. Sus sospechas se ven hoy confirmadas por el breve pero brillante ensayo de Edgar Knowlton [16],

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que demuestra que una leyenda persa en torno a los horóscopos que levantan unos estrelleros al hijo único de un rey está mucho más cerca del relato del rey Alcaraz de la versión de Juan Ruiz de lo que está el epigrama latino «Hermaphroditus». Estas no son, naturalmente, las únicas incursiones del Arcipreste en la cultura islámica, de la que parece tener un conocimiento íntimo y de primera mano. Sin ánimo ninguno de entrar en las distintas interpretaciones de las que ha sido objeto el polémico *Libro de buen amor*, recordemos aquí que el contacto cotidiano del Arcipreste de Hita con lo musulmán es palmario y no es susceptible de ser puesto en duda. El enigmático autor (haya nacido o no en tierras musulmanas al sur de España, como viene proponiendo recientemente Emilio Sáez en una tesis que dista mucho de estar definitivamente demostrada)[17] sabe rimar en un árabe dialectal impecable; lleva a cabo juegos de palabras con vocablos de origen árabe (Garoça / alaroça: de *al-'arūsa* o «novia»); hace suyo el ideal estético de la mujer musulmana con esos problemáticos «dientes apartadiellos» que tan agudamente ha destacado Dámaso Alonso; e incluso nos guiña el ojo cuando establece a Don Ximio como alcalde de Bugía porque sabe de memoria que era precisamente de allí de donde exportaban monos a los centros europeos para entretenimiento de palaciegos o titiriteros[18]. Esta espontánea cercanía vital es la que podría explicarnos el hecho de que Juan Ruiz se encuentre más cómodo con las actitudes populares astrológicas de los árabes, tan marcadamente fatalistas, que del libresco Santo Tomás o del sofisticadísimo Ptolomeo. Francisco Márquez Villanueva encara el fenómeno con un sentido común admirable: «No podemos perder de vista que estamos ante un ligero escrito «en jograría» y que todo cuanto en él es decisivo va marcado con un sello popular. La procedencia de sus ideas sobre el *buen amor* hay que buscarlas, precisamente por ser básicas, en lo absorbido de una manera espontánea e inevitable en la sucesión de días que integran una vida en íntimo contacto con lo musulmán»[19]. Rodríguez Puértolas insiste asimismo en el hecho de que la cultura oriental formaba parte de la realidad vital de la Castilla del siglo XIV. Para el Arcipreste esta es una corriente «que no es estricta y solamente cultural, sino también, y precisamente, ambiental y real, al contrario de los conocimientos latinos, latinomedievales y occidentales, puramente librescos para Juan Ruiz en la mayor parte de los casos. Tal hecho es básico para un correcto entendimiento del *Libro de buen amor*» (*op. cit.*, página 62). No pretendemos con todo esto hacer del Arcipreste de Hita un «ingenio lego» ni negarle las lecturas copiosas que como posible universitario es obvio que llevó a cabo para producir una obra de la envergadura intelectual del *Libro de buen amor*. Sin embargo, resulta evidente que nuestro clérigo, por más letrado que fuese, se movería en ambientes populares islamizantes en la España del XIV y se dejó influir

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

poderosamente por ellos. Por eso las palabras de Márquez Villanueva y de Rodríguez Puértolas nos parecen muy oportunas a la hora de empezar a comprender el sentido del «signo» de Venus bajo el cual se enorgullece de haber nacido el travieso Arcipreste de Hita. Ya dejamos en claro que su fuente «libresca» no es ni Platón ni Ptolomeo, por más que el elusivo poeta nos quiera impresionar con su «name dropping». Todo un largo proceso de refacción popular media entre Juan Ruiz y el *Tetrabiblos*. Y ese largo proceso parece haber sido llevado a cabo precisamente por los árabes con los que el Arcipreste convivía en la Península.

Lo primero que se impone es recordar que la obra de Ptolomeo se introdujo en Europa a través de las traducciones de los árabes. El *Tetrabiblos*, que no se vertió directamente del griego original hasta el siglo XVI, fue, sin embargo, conocido gracias a la traducción árabe de Ibrāhīm b. Salt (que, cree Francis Carmody [20], fue corregida por Ṯābit b. Qurra o por Ḥunayn b. Išaq) [21] en el siglo IX. Sirviéndose de esta fuente árabe, Platón de Tívoli vertió al latín el *Tetrabiblos* hacia 1138. (Vale la pena recordar aquí que casi todas las traducciones de Platón de Tívoli fueron llevadas a cabo en Barcelona.) Aegidus de Tebaldis, por su parte, también utilizó una fuente árabe para su traducción latina del *Tetrabiblos* (1256): la versión comentada de ʿAlī b. Riḍwān, muerto hacia 1068 y conocido en Occidente como Haly Abenrudian. Este comentario del astrólogo y médico egipcio Abenrudian, mandado traducir por Alfonso X, fue profusamente divulgado en el mundo latino. Todas las obras de Ptolomeo pasan a través de intermediarios árabes y a menudo se salvan del olvido sólo gracias a éstos. Según Lynn Thorndike, este largo proceso del traslado de la sabiduría astrológica ptolemaica del mundo islámico al mundo latino ocurre principalmente en la España del siglo XII. De aquí pasa al resto de Europa, donde modificará para siempre la erudición judiciaria medieval y renacentista. El *Almagesto* de Ptolomeo, tratado que todavía hoy recordamos por su nombre árabe [22], fue un texto célebre en tierras del Islam y mereció la atención entusiasta de muchos traductores, entre ellos Ḥunayn b. Išāq y Al-Haŷŷāŷ b. Yūsuf b. Maṭar, que dedicó su versión árabe del año 829 nada menos que al califa Al-Ma'mūn. La traducción de Gerardo de Cremona es decididamente posterior (1175), así como las ediciones que se sirvieron del griego original. El *Centiloquium* (en griego, *Karpos*; en árabe, *ṯamara* o «fruta»), que consiste en una colección de aforismos de tema astrológico atribuida durante siglos a Ptolomeo, fue asimismo comentada en árabe por ʿAlī b. Riḍwān, aunque sospecha Carmody que otros expertos —Aḥmad b. Yūsuf al-Miṣrī, Abū Ya-ʿfar b. Yūsuf, Ibn ad-Daya y Aḥmad b. Ibrāhīm— bien pudieron haber estado involucrados en el trabajo de la refundición. Una vez más, las versiones occidentales de Platón de Tívoli, Hugo de

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Santalla y Juan de Sevilla se basan en éstas y son mucho más tardías. Ptolomeo está indudablemente en manos de los árabes durante la Edad Media. Tan profundamente se lo apropiaron los musulmanes que se lamenta Carmody de que «...it is ... still impossible to separate the authentic works of Ptolemy ... from attributions which give every appearance of being original Arabic tracts» (*op cit.*, p. 3). En efecto: desde fechas muy tempranas (s. IX), y a lo largo de todo la Edad Media, podemos corroborar una y otra vez la presencia obsesiva del gran sabio alejandrino entre sus más distinguidos discípulos musulmanes. El célebre astrólogo Māšā'allāh, que muere en el 815 y que da a conocer en Europa Juan de Sevilla, lo tiene muy presente en su *De occultis*, así como Abū 'Alī (Albohadi Alchait) en su *Kitāb al-māwālid*, de 854, traducido bajo el título de *De iudiciis nativitatem*. El judío de Jorasán Sahl (Zahel Benbriz, m. en 822) hace uso especial del *Tetrabiblos* en su *Kitāb fi'l-aḥkām 'ila 'n-naṣabah al-falakiyah*, mientras que el tratado *De speculis comburantibus* de Al-Ḥasan (m. en 965) fue directamente atribuido a Ptolomeo. Como estos, tantos otros casos: las bibliotecas de Europa y Oriente conservan centenares de manuscritos astrológicos árabes de filiación ptolemaica que eruditos como Carmody, Thorndike y Juan Vernet empiezan a inventariar y a explorar. Tanto supieron los musulmanes acerca de Ptolomeo que las únicas noticias biográficas que han llegado a nuestras manos del padre de la astrología se las debemos precisamente a ellos. Es posible que sean el resultado de la imaginación febril de los entusiastas hijos de Agar: lo cierto es que «the Arabians report that he [Ptolemy] was extremely abstemious, and rode much on horseback ... although he was spruce in apparel, yet his breath was not remarkable for an agreeable odour» (Ashmand, *op. cit.*, pp. XXI-XXII).

Como ya hemos dicho, la labor ingente de restituir a este Ptolomeo «arabizado» a Occidente tiene lugar en España, que tantas veces sirvió de eslabón intermediario entre el Islam y Europa. Alfonso X, conocido entusiasta no sólo de la astronomía, sino de la astrología, reconoce la importancia de la erudición árabe y se entrega febrilmente a hacerla suya. Resulta conmovedora la pasión del Rey Sabio por la sabiduría astrológica sarracena y todavía hoy sorprende cuánto llegó a saber de la ciencia de las estrellas gracias a los tratadistas musulmanes. Bajo su esmerada atención se van españolizando no sólo Ptolomeo, sino los astrólogos árabes que lo habían entendido como nadie: el misterioso Oveidalá, autor del *Libro de las cruzes* [23]; el astrónomo toledano Azarquiel; el eruditísimo astrólogo del emir Al-Mu'izz de Qayrawān, 'Alī b. abi Riŷal, o Alí Abenragel (c. 965-c. 1040), cuyo *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* impactó profundamente a Europa hasta el punto de ser mandado traducir al francés, junto con el *Tetrabiblos*, por Carlos V de Francia en el siglo XIV [24]. Sabemos que Alfonso X corrigió per-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sonalmente el estilo del *Libro del saber de astronomía*, marcadamente ptolemaico, que había hecho verter del «caldeo et de arábiguo» en el año 1294 de la era Hispánica. (Por cierto, que la lengua árabe se transparenta clarísimamente en el castellano de todas estas traducciones alfonsinas: es un fenómeno que precisa estudio serio, ya que Alfonso X está considerado nada menos que como el «padre» de la prosa castellana.) Este «rey de las tres religiones» establece, de otra parte, una cátedra de matemáticas y astrología en Salamanca: todavía en el siglo XIV la astrología era un curso facultativo para el estudio de la medicina en España. «Optional but generally taken», nos asegura P. I. H. Naylor [25].

Como cualquier europeo del siglo XIV, Juan Ruiz ha de haber recibido su saber astrológico ptolemaico de manos de los árabes. No parece arriesgado pensar que todavía la ciencia de las estrellas estuviera fuertemente asociada en la Península con el mundo musulmán. En la España culturalmente pluralista de los siglos medios, los cristianos —recordémoslo— se limitaban a ser discípulos de los musulmanes (y aun de los judíos) en lo que se refiere a la ciencia de los astros. La astrología alcanza entre los hispanoárabes cimas verdaderamente sorprendentes que los europeos tardarán mucho en igualar, si es que las llegan a igualar del todo. Hoy se sabe que el astrolabio —al que con tanta admiración se refiere Juan Ruiz— se venía confeccionando en Al-Andalus por lo menos desde la época de 'Abd al-Raḥmān III. El ecuatorio, un instrumento evolucionado del astrolabio que permitía calcular la posición exacta de los astros, fue, según Vernet, «un invento español realizado en el siglo XI o antes» (*op. cit.*, p. 199). El saber astrológico cala muy hondo en la Andalucía medieval: generaciones de poetas árabes entreveran sus versos de complicadas imágenes zodiacales que anteceden por siglos al Taurus «mentido robador de Europa», que pacía estrellas en campos de zafiro en los versos inolvidables de Góngora [26]. El murciano Ibn 'Arabī elabora toda una interpretación esotérica de los distintos cielos planetarios que implica un dominio asombroso de la astrología «a lo divino» [27]. Ya nos hemos referido, por otra parte, a los curiosísimos experimentos literario-astronómicos del zaragozano Ibn Baŷŷa o Avempace (m. 1138c) [28].

Ante esto, no es de extrañar que, siglos más tarde, España todavía asociara el conocimiento de la astrología con los árabes: el célebre Abenámar, apostrofado como «moro de la morería» por Juan II en el romance que lleva su nombre, es invocado justamente en términos de su signo zodiacal, bastante disparatado por cierto: «el día que tú naciste / grandes señales había / estaba la mar en calma / la luna estaba crecida / moro que en tal signo nace / no debe decir mentira».

Ya en el siglo XVI, Diego Hurtado de Mendoza establece a su vez una asociación indefectible de los árabes con la ciencia de los astros.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Al hablarnos en su *Guerra de Granada* de las predicciones de los moriscos en torno a su futura victoria sobre el enemigo cristiano, declara: «esta Nación se vence tanto más de la vanidad de la astrología i adivinanzas, quanto más vecinos estuvieron sus pasados de Chaldea, donde la sciencia tuvo principio...» (*Guerra de Granada*, Ed. Benito Monfort, Valencia, 1776). No podía faltar Miguel de Luna: el taimado morisco, traductor de árabe de Felipe II y presunto autor de los célebres libros plúmbeos del Sacromonte, que ayuda a «descifrar» junto a su compañero Alonso del Castillo, identifica una vez más al Islam con la ciencia judiciaria. En su *Verdadera historia del rey don Rodrigo*, en la que inventa un pasado dignificante para los conquistadores musulmanes de Al-Andalus, imagina al virtuoso rey Iacob Almāçor dedicado a la fabricación de instrumentos astrológicos: «labrava de manos astrolabres de Astrología, y otros instrumentos de gran primor...» (*Verdadera historia...*, En casa de Patricio Mey, Valencia, MDCVI, vol. II, p. 29).

Otro tanto debe haber sucedido con el Arcipreste de Hita: sus incursiones en el campo de la astrología, notablemente heterodoxas e islamizantes, no podrían dejar de sonar a sus contemporáneos a «cosas de moros». Sólo que su versión popularizada y «casera» del complejo saber astrológico de los árabes de Al-Andalus ya no provocaría la rendida admiración de un Alfonso X, sino acaso más bien la burla regocijada de un público entendido en los «clisés» de la antigua ciencia judiciaria.

Pero no perdamos de vista el signo de Venus que determina la vida erótica de Juan Ruiz y, por tanto, toda la convulsa historia del «buen amor». Ya hemos visto que la interpretación de este signo no es ortodoxamente ptolemaica en el Arcipreste. Como fueron principalmente los árabes quienes tienen a su cargo la difusión de Ptolomeo y de su *Tetrabiblos* en la Edad Media, y como Juan Ruiz nos ha dado muestras de poseer una cultura astrológica fuertemente islamizada, vale la pena que nos detengamos brevemente en la interpretación que hacen los musulmanes de la influencia del controversial planeta sobre el destino de los hombres.

Al contrario que el despreocupado Juan Ruiz, los árabes parecen haber leído muy de cerca el *Tetrabiblos*. En la literatura culta musulmana los nacidos bajo Venus suelen estar mucho más cerca del prototipo ptolemaico: se trata de seres refinados que muestran una inclinación natural a la vida placentera y artística. Ibn Gālib, genealogista y biógrafo arábigoespañol del siglo XII y autor del *Farḥat al-anfus* (*Alegría de las almas*), del que tanto se sirve al-Maqqarī en su famosa historia de la España musulmana, coloca bajo el signo de Venus (*Az-Zuhara*) nada menos que a los afortunados hijos de Al-Andalus. Se apoya, exactamente igual que Juan Ruiz, pero con mucho más conocimiento de causa, en la autoridad de Ptolomeo:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los astrólogos del Islam sacan a relucir otras cualidades de los venusinos ignoradas por el Arcipreste, pero de clara estirpe ptolemaica. Recordemos aquí tan sólo una: la capacidad de los hijos de Venus para abstraerse del mundo material y optar por el de los espíritus. Se trata de una idea clave en los tratados de Ibn Ḥaldūn (s. XIV), que había sido preludiada, como recordaremos, por el *Tetrabiblos*.

Pero la transformación del complejo «signo» de Venus en un signo exclusivamente libidinoso y ajeno por demás a las dotes exquisitas que prescribiera para él Claudio Ptolomeo tampoco parece haber estado ajena a los árabes de la Península. Naylor asocia la popularización de los temperamentos planetarios al saber astrológico de los árabes y los judíos españoles de los siglos medios. Gracias al contacto de Europa con la España musulmana, «the psychological attributes ascribed to the planets in a horoscope were beginning to be widely accepted: the classical philosophical concept of a Saturnian type being cold, the Jupiterian man temperate and the Venus type self-indulgent began to colour contemporary thought and writing» (*op. cit.*, p. 66). En efecto: ya podemos advertir que Ibn 'Ezra, en un exquisito tratado en el que no se inhibe de corregir al propio Ptolomeo, establece la equivalencia Venus=concupiscencia sin ambages: «... l'éxperience a prouvé qu'elle régissait l'âme concupsicente» (*op. cit.*, p. 272). (La importancia de los judíos en la ciencia astrológica española no se debe desdeñar aquí: no sólo fueron traductores e intermediarios de los árabes, sino que escribieron importantísimos tratados originales sobre el tema. Basta recordar las fuertes tendencias astrológicas del *Zohar* de Mošé de León.) Los astrólogos árabes (dentro y fuera de España) contribuyen de manera especial a la popularización del lugar común de los venusinos como seres exclusivamente libidinosos y a menudo ajenos al carácter refinado y artístico que les asignara Ptolomeo. Veamos algunos ejemplos elocuentes. El citado al-Bīrūnī no para mientes en asociar a los venusinos con el más desenfrenado apetito carnal. Los nacidos bajo esta estrella son, por naturaleza, inclinados al amor y a la sensualidad (*op. cit.*, p. 250), y no es de extrañar encontrarnos entre ellos a cortesanas y adúlteros. El tipo representativo del hijo de Venus es «a sodomite or [someone] given to excessive venery» (*op. cit.*, p. 251). El *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* de Alí Abenragel, al que también nos hemos referido ya, es de especial interés porque fue mandado traducir por Alfonso X del árabe al castellano. Sus ideas circularían sin duda en la Península antes de convertirse en patrimonio cultural de Europa. Abenragel preludia a su vez el ardor erótico del «signo de Venus» de Juan Ruiz: ya la estrella comienza a perder su dignidad ptolemaica y queda asociada casi exclusivamente a la líbido que suscita. El venusino «semeia a las mugieres e ama-las e ama iazer con ellas e ama comer e bever e folgar» (*Libro*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

و لذلك ذكر ابن غالب في فرحة الانفس
لمّا اثنى على الاندلس و اهلها ان بطليموس
جعل لهم من اجل و لاية الزهرة لبلادهم حسن
الهيأة في الملبس و النظافة و الطهارة و الحبّ
للّهو و لغناء و توليد اللحون.

(Y sobre esto [la superioridad de los andaluces] trata Ibn Gālib en su *Farḥat al-anfus*, cuando alaba al pueblo de Al-Andalus. Apoyándose en la autoridad de Ptolomeo, [declara] que por estar bajo la influencia de Venus, los andaluces tienen una preocupación constante en el vestir, en el decoro, en la buena mesa, en la limpieza y en el amor a las diversiones y a los cantos y en la creación de nuevas melodías)[29].

Resultaría curioso poder determinar si la asociación del signo de Venus con los pueblos del Islam sería todavía reconocible en el ambiente fuertemente orientalizado del Arcipreste de Hita (estaríamos sin duda ante una broma críptica estupenda de parte de Juan Ruiz). A pesar de que los árabes no siempre se ponen de acuerdo en la asignación de las regiones de la tierra a los distintos planetas (según el *Libro de las cruzes*, por ejemplo, Venus es «apoderado en los franceses»)[30], nos hemos encontrado con que en la mayoría de los casos el astrólogo en cuestión hace nacer como venusinos precisamente a los árabes (incluyendo a los hijos de la España musulmana). Al Bīrūnī (n. en 973) divide la tierra en distintos «climas» (*'aqālīm*) o provincias y asigna a las ciudades de Al-Andalus el quinto «clima», que cae bajo la jurisdicción de Venus. (Considera, sin embargo, que Al-Andalus en su totalidad se halla regida por Virgo.) También nos dice en su célebre *Libro de los elementos del arte de la astrología* (ed. bilingüe árabe-inglesa de R. R. Wright, Londres, 1934) que Venus tiene el privilegio de regir sobre la religión del Islam, mientras que otros planetas —Mercurio, Júpiter— tienen a su cargo a los judíos y a los cristianos. El autor anónimo de la historia astrológica del *Kitāb al-ulūf*, que tantas ideas incorpora de ese gran lector de Ptolomeo que fue Abū Ma'šar (s. IX), divide la historia en distintos *fardārāt* (singular, *fardār*) o conjunto de siglos que caen bajo la jurisdicción de distintos planetas y signos. El autor reserva para Venus el momento culminante de la historia de la humanidad: el surgimiento de los árabes y de Mahoma su profeta[31]. Asimismo, el judío arabizado Abraham ibn 'Ezra (s. XII) determina sin ambages en su *Libro de los fundamentos astrológicos* que Venus, signo notorio por su concupiscencia, rige sobre los pueblos del Islam[32]. Esta idea, sin duda recurrente, de que los venusinos sean musulmanes debe de ser de elaboración medieval, ya que Ptolomeo no coloca a los árabes bajo Venus en su *Tetrabiblos*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

complido ..., Ed. Gerold Hilty, Madrid, 1954, p. 9). Hasta en el hecho de que la concupiscencia es tan absorbente que no deja tiempo para otra cosa, Abenragel parecería adelantarse al Arcipreste: «todo su cuydado [del nacido en Venus] non es sino por conplir su uientre e su uoluntad en luxuria» (p. 9). Aún más: Juan Ruiz se congratula de que Venus lo hace «loçano», «fablador» y «franco». Otro tanto los venusinos de Abenragel: «E Venus ... es de sabrosas palabras e franco e de munchos dichos» (p. 16)[33].

Tan profundamente pareció identificarse esta popularización del signo de Venus en los ambientes del Islam español que todavía volvemos a ver los últimos ecos del lugar común astrológico entre los moriscos españoles culturalmente agonizantes del siglo XVI. La persistencia entre los musulmanes de una cultura astrológica popularizada, y, como veremos, estrechamente paralela a la del Arcipreste de Hita, parecería demostrarnos que Ptolomeo se difundió en la Península en ambientes fuertemente arabizados y que su *Tetrabiblos* quedó relegado, a la altura del siglo XVI, a la cultura popular morisca. Es curioso que la literatura española no haya mostrado particular afición a la ciencia de los astros: el entusiasmo del iconoclasta Juan Ruiz es un fenómeno fundamentalmente aislado que debió de haber parecido «arabizante» a sus contemporáneos, ya que poco más tarde, como dejamos dicho, la condición de «moro» de Abenámar se define en el romance justamente en términos de predicciones astrológicas[34]. Hay que decir que, con todo lo que Cervantes (y, a su modo, Calderón) defiende los postulados filosóficos fundamentales de la astrología judiciaria, no delatan un conocimiento a fondo del *Tetrabiblos* ni del *Centiloquium*. La familiaridad con las ideas ptolemaicas, por modestas que sean, salta en seguida a la vista en un tratado anónimo aljamiado (castellano, pero redactado con caracteres árabes), de tema mágico y astrológico, que carece de título y que Asín cataloga bajo la sigla de «Junta XXVI»[35]. La existencia de este manuscrito permite postular que los moriscos del XVI tendrían acceso a alguna versión (acaso en árabe, pero quién sabe si en castellano o latín) del *Tetrabiblos*, en una época en la que la cristiandad española pareció desdeñar su estudio[36]. O acaso nuestro anónimo autor sea más bien un descendiente de Abenragel o de algún otro musulmán versado en las ideas ptolemaicas. Lo cierto es que Juan Ruiz parece más cerca del Ptolomeo «arabizado» de los humildes moriscos de lo que está el autor original del *Tetrabiblos*. No es exagerado decir que tanto el Arcipreste como el anónimo criptomusulmán forman —cada uno a su manera— tradición con Abenragel, al-Bīrūnī e Ibn 'Ezra, en cuyas manos las estipulaciones del sabio alejandrino se popularizan o al menos se transforman.

El autor del ms. XXVI estudia el carácter y el destino de los hom-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bres nacidos bajo la influencia de Venus, que llama «Azahra» en vez de *Az-Zuhara*: es decir, «flor», en vez de «Venus». Haciendo gala de un conocimiento astrológico ptolemaico algo más exacto que el del Arcipreste, el morisco nos indica que los venusinos pertenecen al «al-burŷe» (البرج: signo) de Taurus («Aṯauro») y de Libra («almīzen»). Cuando el hombre nace en mayo, bajo «Aṯauro», «keš el buwey» (fol. 39v), tiene a «Azahra» por estrella y se destaca, exactamente igual que Juan Ruiz, por ser «amador mucho de muŷereš», toda ora anda en ellaš...»; «i-y-eš onbere de mucho kerer ušar kon muŷereš...» (fol. 37r). Recordemos a Juan Ruiz, a quien su condición de venusino obliga a una vida erótica obsesiva: «(154) Como quiere que he provado mi signo ser atal, / En servir á las duennas puno é non en ál». (No cabe duda de que tanto el Arcipreste como el morisco están repitiendo el lugar común de Abenragel.) Si el hombre nace en octubre, pertenece entonces, nos dice el morisco, al *al-burŷe* de «almīzen» (Libra) y también «su esterella es Azahra». Venus fuerza su albedrío y determina, una vez más, que «será amador de las muŷereš...» (fol. 53r)[37]. Salta a la vista que estamos, exactamente igual que en el caso de Juan Ruiz, ante una simplificación popular de las complejas disquisiciones del *Tetrabiblos*. Las coincidencias adicionales son muy curiosas: el Arcipreste se quejaba amargamente de que los venusinos se afanaban en amores, pero que, en general, sus esfuerzos resultaban infructosos: «(152) Trabajan é afanan muy mucho syn medida / é los más non rrecabdan la cosa más querida». El Arcipreste ha sufrido en carne propia el problema: «(153) A muchas serví mucho, que nada acabesçí» [logré]. Al hombre nacido bajo Venus o «Azahra» del ms. XXVI le espera idéntico destino, ya que no le agradecen sus afanes eróticos: «šerá onbere porfiošo» en amores «i faze biyen maš no še lo agraḍesen» (fol. 37r). Más aún: como venusino, Juan Ruiz ha perdido, como hemos visto, la sofisticación y la sensibilidad de los venusinos ptolemaicos, tan aficionados a las artes y a los perfumes y vestidos elegantes[38]. Su signo lo dota, en cambio, de una desenfrenada sensualidad gracias a la cual se muestra «franco» y «fablador» en su galanteo con las dueñas. El lugar común debe de tener estirpe musulmana, porque ya lo vimos preludiado en Abenragel. Ahora lo vemos repetido en los folios de nuestro texto aljamiado: lejos a su vez de los extremos de delicadeza del *Tetrabiblos*, la estrella de «Azahra» hace del venusino morisco un «chokarrero» (fol. 37r) en sus festejos mujeriles[39].

El Arcipreste y el anónimo autor del ms. XXVI parecerían formar escuela en cuanto a su personalísima «erudición» astrológica y en su manera particular de reinterpretar el *Tetrabiblos* ptolemaico. No debemos de estar ante una coincidencia casual: a pesar de todas sus diferencias cronológicas, religiosas y literarias, ambos autores —Juan Ruiz y el morisco— parecerían servirse de la vulgarización musulmana (y,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

posiblemente, judaica) de la ciencia astrológica de Claudio Ptolomeo. Ya hemos visto sobrados ejemplos de este proceso de popularización entre los tratadistas del Islam, de los que está, a su vez, tan cerca Juan Ruiz.

Como decíamos al principio de estas páginas, la posible filiación ptolemaico-musulmana del «signo de Venus» es muy coherente con el profundo mudejarismo que exhibe el autor en el conjunto de sus creencias astrológicas, tan independientes del pensamiento cristiano oficial. En su defensa del predeterminismo de las estrellas, el Arcipreste cita a Ptolomeo y a Platón y a «otros munchos maestros» cuyo nombre silencia: quién sabe si estuviera pensando en divulgadores árabes de Ptolomeo como Abenragel o al-Bīrūnī. Pero acaso ninguno de estos nombres prestigiosos del Islam alcanzara sus oídos. Como propone Márquez Villanueva, «hay que desechar el error de que las ideas se transmiten sólo de un libro a otro libro» («El buen amor», *op. cit.*, p. 173). Nos parece que estamos más bien ante un fenómeno de transmisión espontánea —incluso oral— explicable por el contexto vital en el que se movía el Arcipreste en la España del XIV. De este mismo ambiente arabizante sería de donde Juan Ruiz tomaría de prestado otras ideas astrológicas como la de la predestinación. Ya lo anunciaba Rodríguez Puértolas: «Es más que probable que una comparación organizada entre la obra del Arcipreste y las creencias vulgares islámicas —y, sin duda, judías— abra perspectivas insospechadas a la interpretación del *Libro de buen amor* (*op. cit.*, p. 73). El signo de Venus del Arcipreste podría muy bien entrar en la categoría de una «creencia vulgar islámica» adaptada, como tantas obras, al libro de Juan Ruiz. Es de esperar que estudios futuros de este texto juglaresco, todavía tan misterioso, nos develen aún nuevas incursiones de su autor en territorio musulmán» [40].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

III

PARA LA GENESIS DEL «PAJARO SOLITARIO» DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Al P. Eulogio Pacho, O. C. D., perplejo como nosotros ante este "pájaro solitario"

Resulta imposible hacer con el «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz lo que tan brillantemente ha llevado a cabo María Rosa Lida con el ruiseñor de las *Geórgicas*: trazar con mano segura y en convincente detalle su presencia en las letras del Siglo de Oro español [1]. En efecto, cuando la insigne erudita va advirtiendo cómo el ruiseñor de Homero y Virgilio (y hasta del burlesco Luciano) reaparece —con distintos matices y variantes— en Bartolomé Leonardo de Argensola, en Lope, en Góngora, en Quevedo y sobre todo en las sublimes estancias de la Egloga I de Garcilaso, los lectores no podemos sino asentir maravillados ante la profunda consistencia del motivo temático, recurrente a lo largo de tantos siglos y de tantas lenguas. Muy otro es el caso del símbolo del pájaro solitario del reformador del Carmelo. Como la *noche oscura del alma* y *las lámparas de fuego* —y a pesar de su dimensión literaria más humilde—, esta imagen mística ha resultado profundamente enigmática para los sanjuanistas por su total carencia de antecedentes occidentales [2].

Desgraciadamente no es mucho lo que nos queda del «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz. Sólo se han salvado tres breves esbozos alegóricos [3] del gran naufragio de las obras del reformador: uno en los *Dichos de luz y amor* [4] y otro en las glosas al «Cántico» (Canc. 14-15, 24, VO, p. 671). En algún otro pasaje adicional el poeta comentarista aludirá también, aunque brevísimamente, a la imagen del pájaro de su alma, tal como hace en el capítulo 14 del Libro II de la *Subida* [5]. El tratado de *Las propiedades del pájaro solitario*, que tanta luz adicional nos podría ofrecer, está, hasta el presente, perdido, aunque, al igual que nuestro colega sanjuanista, el P. Eulogio Pacho, no perdemos las esperanzas de que aún se pueda dar con el manuscrito inédito del texto [6].

La versión más larga que poseemos de la imagen del pájaro solitario es, pues, hasta ahora la incluida en las glosas al «Cántico», de la que el esquema de los *Dichos* no es sino un apretado resumen. A San Juan

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

debió serle muy familiar el motivo simbólico, ya que, pese a las diferencias en extensión, ambas versiones son prácticamente las mismas. He aquí el texto más completo:

> Este conocimiento [de la divina luz] entiendo quiso dar a entender David cuando dijo: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto*; que quiere decir: Recordé y fui hecho semejante al pájaro solitario en el tejado (Ps 101, 8). Como si dijera: Abrí los ojos de mi entendimiento y halléme sobre todas las inteligencias naturales, solitario sin ellas en el tejado, que es sobre todas las cosas de abajo. Y dice aquí que fue *hecho semejante al pájaro solitario*, porque en esta manera de contemplación tiene el espíritu las *propiedades* deste pájaro, que son cinco: La *primera*, que ordinariamente se pone en lo más alto; y así el espíritu en este paso se pone en altísima contemplación. La *segunda*, que siempre tiene vuelto el pico [hacia] donde viene el aire; y así el espíritu vuelve aquí el pico de afecto hacia donde viene el espíritu del amor, que es Dios. La *tercera* es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna junto, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios. La *cuarta* propiedad es que canta muy suavemente; y lo mismo hace a Dios el espíritu a este tiempo, porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor, sabrosísimas para sí y preciosísimas para Dios. La *quinta* es que no es de algún determinado color; y así [es] el espíritu perfecto, que no sólo en este exceso [no] tiene algún color de afecto sensual y amor propio, mas ni aun particular consideración en lo superior ni inferior, ni podrá decir dello modo ni manera, porque es abismo de noticia de Dios la que posee, según se ha dicho (VO, página 670)[7].

Detengámonos un poco en la alegoría que presenta el reformador. Lo primero que salta a la vista es la equivalencia del alma como pájaro: es tan universal que no ofrece mayores problemas filogenéticos. Ya la tenemos documentada en el antiguo Egipto[8], y Platón, siglos más tarde, volverá a insistir en ella en su *Fedro*, advirtiendo los estrechos paralelos entre el alma en vuelo hacia las regiones etéreas y las criaturas aladas[9]. Hasta en los psalterios maniqueos encontraremos el símbolo del espíritu como pájaro[10]: todas las religiones principales lo han hecho suyo. La imagen es tan universal (y, evidentemente, tan junguiana) que Henry Corbin, al explorarla en su *Avicenne et le récit visionnaire* (p. 210), advierte que Gérard de Nerval concibe su propia alma como un inmenso ser dotado de alas en un sueño que hará célebre en sus escritos autobiográficos (*Aurelia*, Segunda parte).

Pero volvamos al pájaro sanjuanístico. El punto de arranque de la inspiración del Senequita de Santa Teresa no puede ser más claro: su pájaro es «solitario» como el «passer solitarius» del Salmo 101,8 de David («Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto»). El propio

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

poeta establece el paralelo, como hemos visto, en las glosas al «Cántico espiritual» y lo repite en la *Subida* (VO, p. 124)[11]. Pero aquí terminan nuestras claves. Las «condiciones» o propiedades que San Juan adjudica a continuación al ave de su alma extática no parecen tener un antecedente claro en la tradición literario-mística occidental. Espirituales europeos que manejan el símbolo del alma como pájaro y que San Juan pudo de una manera u otra haber leído —San Buenaventura, San Bernardo, Hugo de San Víctor, Raimundo Lulio, el Beato Orozco, Laredo, incluso textos anónimos como el *Livro das aves* portugués y el *Ancren Riwle* de una anacoreta inglesa del siglo XIII—, no nos resultan muy útiles a la hora de identificar las fuentes concretas del santo. Tampoco lo son los tradicionales *Bestiarios*, glosadores de tanta sabiduría alegórica durante la Edad Media y el Renacimiento[12]. Y, con todo, hay que admitir que San Juan, como dejamos dicho, se muestra muy cómodo con su curiosa alegoría, ya que la repite casi al pie de la letra en los dos pasajes principales en los que la tenemos documentada. Insiste —vale la pena advertirlo— en cualidades enigmáticas que definitivamente no parecen familiares a Occidente: el pájaro que es su alma, entre otras cosas, «pone su pico al aire [de la contemplación]» y, sobre todo, «no tiene determinado color». Se trata, sin duda, de una elaboración alegórica harto singular: incluso literariamente extraña, como tantas otras de San Juan que han desvelado a los investigadores por décadas.

Así y todo, el reformador no parece haber creado *ex nihilo* la imagen de su pájaro solitario, por misteriosa que sea. Las claves más significativas de la ornitosofía sanjuanística las hemos encontrado en la tradición literaria de los místicos del Islam, que elaboraron una complejísima simbología espiritual a lo largo de los siglos medios. No es la primera vez que las pistas orientales nos resultan más fecundas que las occidentales a la hora de aclarar ciertos enigmas de la obra de San Juan de la Cruz, que es una de las más complejas y elusivas de Europa[13]. Miguel Asín Palacios inició, como se sabe, los estudios en este sentido y su brillantísima labor no es sino el preámbulo de los numerosos hallazgos que parecen estar deparados a quienes siguen las huellas del insigne maestro en el campo de las literaturas española y árabe comparadas.

No es de extrañar que el Islam, como todas las religiones del mundo, sacase provecho de la imagen universal del pájaro-alma. Ya en el famoso versículo del Corán 27:15, atribuido a Salomón, se han advertido connotaciones místicas: «¡Hombres! Se nos ha enseñado el lenguaje de los pájaros y se nos ha dado toda clase de cosas. Esto es un favor manifiesto»[14]. Escritores sufíes posteriores como el persa Nağm ad-dīn al-Kubrā (s. XIII), adaptando el versículo, exclamarán: «La alabanza a Dios, que nos dio el lenguaje de los pájaros»[15]. Este lenguaje simbólico del pájaro ha sido para los sufíes, de acuerdo con Laleh Kabhtiar, «the

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

languaje of the self [which] contains knowledge of the higher state of being» [16]. Durante toda la Edad Media se suceden los tratados musulmanes sobre el pájaro místico, elaborado desde distintos ángulos simbólicos: Sanā'i, 'Aṭṭār, Bāyazīd al-Bisṭāmī. Son particularmente importantes los tratados de Avicena, Algazel y 'Aṭṭār, ya que constituyen una tradición literaria tan consistente que el gran perito en misticismo persa, el ya citado Henry Corbin, la ha llamado «cycle de l'oiseau» (p. 229). Avicena, o Abū 'Alī al-Ḥusaīn ibn 'Abdallāh ibn Sīnā (980-1037) [17] el célebre filósofo y hombre de ciencia de Búcara que tanto impacto tuvo en el pensamiento europeo medieval, es quien inició el «ciclo del pájaro» con su *Risālat al-ṭaīr* o *Discurso del pájaro*. Este opúsculo, escrito en árabe, traducido repetidas veces al persa y comentado en ambas lenguas, forma parte de la tríada de narraciones místicas del autor, la cual incluye además el *Ḥayy ibn Yaqẓān* y el *Salāmān wa Absāl*. Estas obras son de lo poco que nos queda de la filosofía esotérica de Avicena, tan distinta de sus otros trabajos científicos o especulativos. Corbin traduce el *Risālat al-ṭaīr* en su citado estudio *Avicenne et le récit visionnaire* (pp. 215-222): se trata de una narrativa en la que el místico, representado metafóricamente por un pájaro, recorre volando el universo hasta llegar al «pájaro-Rey», que es su origen último. Aquí no se trata de un pájaro «solitario» como el de San Juan de la Cruz, sino de multitud de pájaros que, al principio de su jornada mística, caen en las redes del cazador y están a punto de olvidar su capacidad de vuelo hasta que les prestan ayuda otras aves que ya se han liberado [18]. Juntos atraviesan montañas, precipicios y regiones inexpugnables en un penosísimo vuelo que dura miles de años, hasta que alcanzan el Paraíso, donde otros pájaros o almas les hablan de la ciudad del Rey del universo, la cual es la consumación última de su viaje.

Guarda estrecho parentesco con este opúsculo de Avicena el menos conocido *Risālat al-ṭaīr* de Abū Ḥāmid Gazzālī o Algazel [19] (m. 1111), que luego tradujo al persa su hermano Aḥmad. Se trata de otra narración simbólica, algo más concisa que la aviceniana, en la que una bandada de pájaros se lanza a la búsqueda de su pájaro-Rey, quien recibe esta vez el nombre de 'Anqā y quien reside en una isla inaccesible. Atraviesan, al igual que las aves del tratado anterior, escollos difíciles y continuos hasta que al fin descubren al 'Anqā en su castillo de la isla remota y se unen con él. 'Aṭṭār (Farīḍ al-dīn Abū Ḥāmid Muḥammad ben Ibrāhīm, llamado 'Aṭṭār o «perfumero» [20]) culmina este «ciclo del pájaro» con su célebre *Manṭīq al-ṭaīr* —el *Lenguaje de los pájaros*—, verdadera epopeya mística que constituye una de las obras literarias más hermosas de la lengua persa. El poema, escrito hacia la segunda mitad del siglo XII, es la obra más conocida del ciclo: 'Aṭṭār utiliza el recurso básico de los pájaros en busca de Rey, que viene a llamarse ahora Sīmurg (سیمرغ),

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

como el fámoso pájaro místico persa [21]. El final, que tanto apasiona a ese buen conocedor de las literaturas místicas orientales que es Jorge Luis Borges (recordemos su «Acercamiento a Almotásim»), marca un vuelco soprendente: los treinta pájaros (*sī-mūrgh*) que logran sobrevivir al arduo vuelo milenario descubren que ellos mismos son el *Sīmurg* o pájaro-Rey que procuraban encontrar [22].

Claro que, a grandes rasgos, estos pájaros simbólicos del «cycle de l'oiseau» no parecerían ofrecer paralelos demasiado concretos con la misteriosa ave del alma de San Juan de la Cruz. Hasta aquí sólo nos demuestran lo articulada y continua que es la tradición literaria de la imagen del pájaro místico entre los musulmanes. Pero esta tradición es muy extensa y abarca muchos detalles; si la exploramos más a fondo, encontraremos en ella coincidencias verdaderamente significativas entre San Juan y los místicos del Islam. Desgraciadamente, ignoramos lo que el reformador carmelita dejó dicho sobre el «pájaro solitario» en su trabajo perdido, de manera que no llegamos a saber a ciencia cierta cuán profundas serían sus coincidencias con los ornitólogos del misticismo oriental. Lamentamos doblemente la pérdida de este tratado, porque en los breves esbozos del ave mística que nos han alcanzado (en los *Dichos* y en las glosas al «Cántico») San Juan coincide de una manera muy estrecha con las particularidades que la imagen tiene entre los místicos sufíes. Insistamos en ello una vez más: el símbolo del alma como pájaro es universal, pero los pormenores concretos a que tanto los místicos musulmanes como San Juan acuden para elaborar dicho símbolo son equivalentes. En más de una ocasión, como veremos, la coincidencia es tan exacta que resulta sorprendente y nos plantea un verdadero problema de filiación literaria.

Veamos más de cerca. Los breves escorzos del ave del alma del reformador nos presentan un pájaro simbólico cuyo vuelo apenas se describe —sólo sabemos que se «pone en lo más alto» (VO, p. 670)— y que tiene cinco propiedades particulares, algunas de ellas, como ya nos consta, bastante enigmáticas. Da, pues, la impresión de ser un ave no sólo extática, sino además estática, y en esto se aleja de los pájaros voladores de Avicena, de Algazel y de 'Aṭṭār. Esto mismo, sin embargo, va a acercar a San Juan a otro místico persa, muy conocido dentro de la tradición literaria sufí: Suhrawardī o Sihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabas ibn Amīrak al-Suhrawardī, nacido hacia 1153 en Suhraward, cerca de Zamjān, en Persia, y llamado al-Maqtūl (el «asesinado» o «ejecutado»), porque fue condenado a muerte por hereje bajo Malik uz-Zāhir en 1191. Suhrawardī [23] está considerado como el «šeyj al-išrāq» (maestro de la filosofía de la iluminación) gracias a su abundante literatura sobre el tema: escribió cerca de cincuenta libros en árabe y en persa, influidos por Avicena, por el helenismo y por importantes elementos iraníes y orientales antiguos,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

entre los que cabe recordar su *Ḥikmāt al-išrāq* (*La Filosofía de la iluminación*) y su *Hayākil an-nūr* (*Los altares de la luz*). Sus seguidores insisten tanto en esta luz interior que han adquirido el sobrenombre de «išrāqīyūn»: literalmente «iluminados» o «alumbrados», como aquella secta perseguida del XVI español [24].

Lo que más nos interesa aquí es lo que Suhrawardī tiene que decir sobre el pájaro místico de su alma. Es una de las imágenes favoritas del persa, cuyas alegorías considera Otto Spies (aunque no sabemos con cuánta razón) «the oldest...in Persian literature known so far» [25]. Sea como fuere, Suhrawardī aprendería sus motivos simbólicos del pájaro espiritual bajo la égida de Avicena, ya que uno de sus tratados constituye prácticamente una traducción del *Risālat al-ṭaīr* del gran filósofo [26]. Así parece indicarlo el título mismo del opúsculo: *Tarǰuma lisān ul-ḥaqq wa-huwa risālat uṭ-ṭaīr* (*Traducción del lenguaje de la verdad, y éste es el tratado del pájaro*). En otras obras suyas reaparece la imagen del ave del alma, así en *Lugat-i-Mūrān* (*El lenguaje de las hormigas*) [27], pero es sobre todo en su *Ṣafīr-i-Sīmurg* (*La nota del «Sīmurg»*) donde las coincidencias con San Juan de la Cruz resultan más interesantes y más cercanas.

En este opúsculo, como ya dejamos dicho, el pájaro o Sīmurg de Suhrawardī no se nos ofrece en pleno vuelo, sino que aparece descrito a base de sus «propiedades» o características místicas. Después del breve esbozo alegórico de esta ave espiritual, el autor pasa a describir los altísimos estados místicos que dicho pájaro prefigura (son su «nota» o canto), pero no vuelve a insistir en la imagen que había establecido al principio.

El Sīmurg, como era de esperar, «stands for the sūfī (*sālik*) who has passed all the stages (*maqāmāt*) on the road (*tarīqa*) and reached the goal (*fanā fil ḥaqq*)» (Spies, *op cit.*, p. 6). Si eliminamos la terminología técnica sufí, estamos ante el meollo del símbolo sanjuanístico: el pájaro es su alma, que ya ha alcanzado los niveles más altos del éxtasis. Pero vayamos a lo que, más allá del conocido símbolo universal, individualiza al pájaro solitario de San Juan de la Cruz —sus propiedades concretas—. Sorprendentemente, este remoto alegorista del siglo XII va a preludiar casi todas las «condiciones» del ave de San Juan, incluso algunas de las más rebuscadas.

Vale la pena detenerse una vez más en el texto del reformador e ir comparando las propiedades de su pájaro solitario con las que Suhrawardī atribuye a su Sīmurg. Algunas de ellas parecen constituir ya imágenes tradicionales —incluso lugares comunes codificados de la tradición literaria musulmana—, y por eso iremos citando a otros tratadistas o poetas sufíes con quienes el reformador coincide de cerca. Veremos que

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

no hay una sola «propiedad» del pájaro solitario que no se la hubiese adjudicado siglos antes un musulmán al pájaro de su alma.

Lo primero que destaca San Juan de su pájaro místico es justamente su condición de «solitario», y cita a este propósito, como recordamos, el Salmo 101,8. El santo elabora más extensamente esa propiedad, con la que inicia sus brevísimos esbozos, al enumerar las propiedades de su ave espiritual. En las glosas, se trata de la tercera propiedad: «La *tercera* es que ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí, sino que, en posándose alguna junto, luego se va; y así el espíritu en esta contemplación está en soledad de todas las cosas, desnudo de todas ellas, ni consiente en sí otra cosa que soledad en Dios» (VO, p. 670). Algo más lacónicamente, San Juan resume en los *Dichos* esta condición, que allí ocupa el segundo lugar: «no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza» (VO, p. 969). El reformador coincide con Suhrawardī, quien declara, hablando de su pájaro: «All are occupied with him, and he is free from all. All are filled with him, and he is empty of all» (p. 29). Se acerca igualmente a San Juan en este sentido otro gran alegórico del pájaro del alma: el persa al-Bisṭāmī (Abū Yazid Ṭaifur ibn 'Isā ibn Sorušān al-Bisṭāmī, muerto hacia el año 874 ó 877), fundador de la escuela sufí de los embriagados y famoso por lo osado de sus metáforas y expresiones místicas[28]. En su opúsculo *La ascensión de Abū Yazid*, en que imita el *mi'rāŷ* o ascensión nocturna de Mahoma al séptimo cielo, al-Bisṭāmī describe su alma como «a bird whose body was of Oneness» y que vuela «in singularity» ('Aṭṭār, *Muslim Saints...*, p. 109). Lo repetirán otros correligionarios: parece que estamos ante una propiedad *sine qua non* de la tradición literaria musulmana del pájaro metafórico del alma. Ha de ser, necesariamente, «solitario».

San Juan pasa en seguida a elaborar otra característica del pájaro solitario, esta vez bastante obvia. Es la primera propiedad en las glosas al «Cántico»: «La primera, que ordinariamente se pone [el pájaro] en lo más alto; y así el espíritu en este paso se pone en altísima contemplación» (VO, p. 670). Todos los «ornitólogos» musulmanes —'Aṭṭār, Algazel, Avicena, Rūmī— coinciden con el santo: sus aves son justamente el alma en estado de contemplación. Se trata, en el fondo, del núcleo central del símbolo, y en este sentido todos los espirituales que han acudido a él están necesariamente de acuerdo: Así Suhrawardī: «...anyone who renounces his nest and plucks off his feathers with his beak [la renuncia de lo material] ...in this time he becomes a Sīmurg whose note awakens the sleepers» (TTM, pp. 28-30). Y este Sīmurg está unido con Dios «for a space of a thousand years of the time». Suhrawardī parafrasea aquí una imagen muy socorrida del Corán («Verily a day with your Lord is like a thousand years», XXII, 46), la cual implica la infini-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tud de la contemplación divina que atraviesa su alma extática convertida en pájaro.

La mayor parte de los sufíes que elaboran la imagen del espíritu en contemplación como ave la muestran en pleno vuelo hacia la Divinidad. Así —lo hemos visto— proceden Avicena, Algazel y 'Aṭṭār. Lo mismo vemos en ese gran embriagado de Dios que fue Mansūr al-Hallaŷ [29] (858-922) cuando exclama en su *Kitāb al Ṭawāsīn*: «I fly with my wings to my Beloved» [30]. Con todo, el ave sanjuanística parecería haberse ahorrado este vuelo tan difícil y tan penoso que llevan a cabo la mayor parte de las aves simbólicas de los tratadistas sufíes: su pájaro de repente «se va a lo más alto» (VO, p. 967) o «se pone en lo más alto» (VO, p. 670). No asistimos al proceso gradual y pormenorizado de tal desplazamiento. Pero tampoco acontece esto en el caso del Sīmurg de Suhrawardī. El persa elabora la aparente contradicción de que no veamos «volar» al pájaro de su alma, explicándonos que éste «flies without moving, soars without travelling, and comes near without traversing distance» (TTM, página 29).

Sea el vuelo explícito o no, sus implicaciones y sus resultados son los mismos en el caso de San Juan de la Cruz y en el de los musulmanes. El reformador indica en los *Dichos*, comentando esta primera cualidad de su pájaro puesto «en lo alto», que éste «se ha de subir sobre todas las cosas transitorias» (VO, p. 967). En igual abandono de lo transitorio, el pájaro de otro delicadísimo poeta sufí, Ŷalāluddīn Rūmī (1207-1237) [31], vuela alejándose de todo lo «material y perecedero» [32], mientras que el pájaro del citado al-Bisṭāmī adquiere en este vuelo hacia lo alto alas «de eternidad» por oposición a las cosas materiales y perecederas de las que se aleja (*apud* Schimmel, *Mystical...*, p. 49). La finalidad es, como decíamos, siempre la misma: la unión final con Dios. El pájaro espiritual de los musulmanes, al igual que el de San Juan, termina por adquirir un conocimiento que trasciende toda razón: el alma de Hallāŷ, como ave metafórica, «fell into the sea of understanding and was drowned» (*Ṭāwāsin*, p. 34); la de San Juan, por ser ave en lo alto del tejado (como señala el salmo), se eleva tanto que «queda como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo» (*Subida*, VO, página 424). Muy cerca de ellos, como de costumbre, se encuentra Suhrawardī, ya que su Sīmurg, ignorante de lo material, adquiere en su éxtasis la sabiduría perfecta: «All sciences emanate from the note of that bird» (TTM, p. 29).

La segunda propiedad que San Juan adjudica a su pájaro es aún más curiosa y sin duda menos evidente: «Siempre tiene vuelto el pico [hacia] donde viene el aire; y así el espíritu vuelve aquí el pico de afecto hacia donde viene el espíritu de amor, que es Dios» (VO, p. 670). El santo elabora un poco más en los *Dichos*: «Ha de poner el pico al aire del

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digno de su compañía» (VO, p. 67). También esta extraña condición la hemos de encontrar entre los persas, y de manera tan recurrente que a primera vista creemos estar ante un lugar común del «cycle de l'oiseau» de las letras musulmanas. El pájaro de al-Bisṭāmī sabe que le es necesario levantar la cabeza a Dios en medio de su vuelo extático: «Then I lifted up my head...» ('Aṭṭār, p. 109). Tan común es la imagen que 'Aṭṭār, al abrir el poema del *Lenguaje de los pájaros*, hace que el narrador increpe a las aves reunidas —se trata de los espirituales que habrán de seguir la vía mística— para que levanten la cabeza o, lo que es más notable aún, el pico al Señor: «O Wagtail...Lift up your head and make your shawm [literalmente, «junco» o «caña»; metáfora por «pico»] resound to celebrate the true knowledge of God» ('Aṭṭār, p. 8). Insiste el autor: «Salutations, O Excellent Pheasant! ...Lift yourself from the pit [of darkness] and raise your head to the divine throne» (p. 9).

San Juan es muy específico, sin embargo, cuando declara que su pájaro ha de levantar el pico «hacia donde viene el aire» o «al aire del Espíritu Santo». La imagen ya resulta más extraña, pero también la podemos documentar entre los persas. Se trata de una socorrida metáfora secular de la literatura mística musulmana, en la que el aire o la brisa han sido siempre representativos justamente de la «oscura noticia» de Dios. Así, Suhrawardī evocará alegóricamente en su *Lugat-i-Mūrān* (*El lenguaje de las hormigas*) un pavo real que ha olvidado su propia belleza y el hermoso jardín que habita porque ha sido violentamente aprisionado en una caja oscura donde, para colmo, le han cosido en una envoltura de cuero el plumaje de la cola, cubriéndolo por completo. De vez en cuando, sin embargo, y a pesar de su creciente ignorancia acerca de sus orígenes, «whenever a wind blew and he received the smell of the flowers, trees, roses, violets... through that hole, he found a strange pleasure...» (TTM, p. 23). Tal sensación lleva al pavo real (que es el alma de este sufí tan elocuentemente neoplatónico) a liberarse de sus groseras ataduras materiales hasta descubrir a Dios, quien era el origen último de la brisa divinal. En el *Safīr-i-Sīmurg*, Suhrawardī es todavía más explícito: cuando el Sīmurg y Dios se convierten en uno, «morning breeze comes from his [the Simurg's] breath» (TTM, p. 30). Es decir, ambos comparten la naturaleza divina en el momento de la contemplación última [33].

San Juan pormenoriza aún más la imagen de la brisa o del aire espiritual que debe alcanzar su pájaro solitario: se trata del aire de la noticia de Dios, sí, pero concretamente de Dios Espíritu Santo. No deja de ser instructivo recordar aquí con Henry Corbin que el símbolo del ave mística de los musulmanes se ha asociado justamente al Espíritu Santo: «La Simorgh... dont l'équivalent est l'oiseau 'Anqâ..., est une figure aussi

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de Gabriel l'Archange, Intelligence agente et Esprit-Saint. Aussi bien lui sont conférés les mêmes attributs qui dans le christianisme sont conférés à la colombe comme le symbole de l'Esprit Saint» (p. 212)[34].

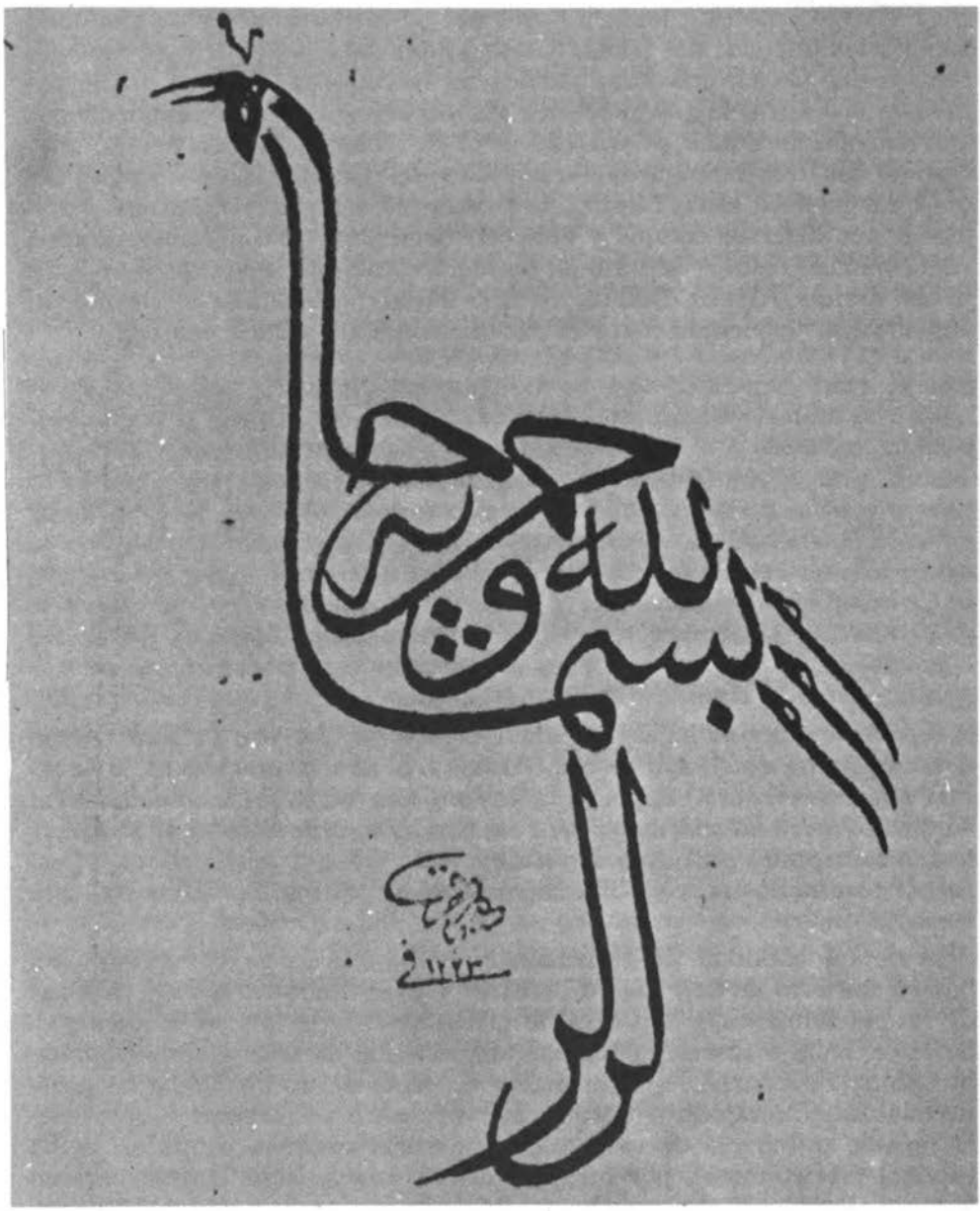
La cuarta propiedad del pájaro solitario (la tercera ya la hemos atendido) es «que canta muy suavemente; y lo mismo hace a Dios el espíritu a este tiempo, porque las alabanzas que hace a Dios son de suavísimo amor, sabrosísimas para sí y preciosísimas para Dios» (VO, página 670). En los *Dichos* el santo coloca tal propiedad en el quinto lugar y añade: «ha de cantar [el pájaro-alma] suavemente en la contemplación y amor de su Esposo» (VO, p. 967). No es muy difícil encontrar paralelos en este caso, ya que se trata de una «propiedad» bastante pertinente al pájaro místico y, como era de esperar, los musulmanes la tenían minuciosamente elaborada siglos antes de que San Juan viera la luz. Annemarie Schimmel, en su citado estudio *Mystical Dimensions of Islam*, explora la conocida tradición poética sufí en la que el ruiseñor místico canta sus penas de amor y liba la rosa, que es símbolo de Dios. Suhrawardī es muy concreto al respecto y su Sīmurg parece otra vez más misteriosamente cerca del pájaro solitario cantor de San Juan. El alma extática del persa «becomes a Simurgh whose notes awakens the sleepers... His note reaches all; but it has a few hearers [it is heard by a few]... All sciences emanate from the note of that bird» (TTM, p. 29). Este es verdaderamente el «lenguaje de los pájaros» que Dios, de acuerdo con el Corán, otorgó a Salomón, y Suhrawardī advierte que la totalidad de su tratado místico no es sino «a brief account of [the Simurgh] and his note» (*ibid.*, p. 30). Recordemos que es justamente la música del ave extática la que da título al opúsculo: *Ṣafīr-i-Sīmurg* o *Nota del «Sīmurg»*.

No cabe duda de que es la quinta propiedad del pájaro solitario (la cuarta en los *Dichos*) la que resulta más problemática: el pájaro sanjuanístico «no tiene determinado color» (VO, p. 967). Explica el santo: «así es el espíritu perfecto... (VO, p. 670), que no tiene determinación en ninguna cosa» (VO, p. 967). Curiosa imagen la del pájaro incoloro. Para sorpresa nuestra, Suhrawardī la había articulado —en términos idénticos— para referirse a su propio Sīmurg cuatro siglos antes que el reformado carmelita la aplicara al pájaro solitario: «All colours are in him but he is colourless» (TTM, p. 29). Es tan perfecta y tan inusitada la coincidencia entre San Juan y el tratadista musulmán que vale la pena citar el texto en el persa original:

امّا بدانکه همه نقشها در وست واو لون ندارد.

(página 15 en numeración occidental). En ambos casos la ausencia de color implica exactamente lo mismo: el desasimiento y vacío de todo lo material en el alma. Sin duda, curiosísimo. Vale la pena recordar,

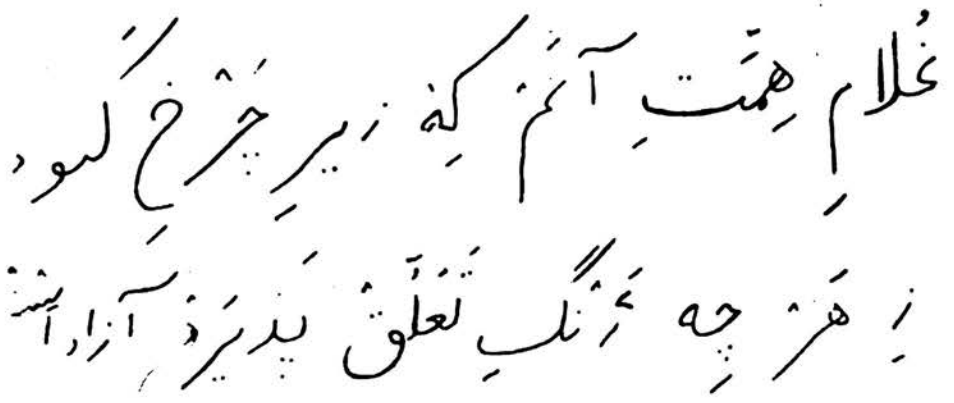
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN



Dibujo caligráfico *(resim yazi)* de un pájaro «mistico» atribuido a Muṣṭaffā Rākim de Turquía. El dibujo representa la invocación coránica «En el nombre de Dios. el clemente, el misericordioso»

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sin embargo, que esta imagen espiritual de lo incoloro no ha resultado ajena a los místicos del Islam. Nuestro admirado colega Seyyed Hossein Nasr —uno de los máximos peritos en misticismo islámico en lengua persa— nos advierte que el célebre *Manṭīq al-ṭaīr* de ʿAṭṭār también tiene una alusión indirecta a esta ausencia de color de parte del Sīmurg. Cuando los treinta pájaros —cada uno de distinto color— descubren que ellos mismos son el Sīmurg, se anula necesariamente el hermoso arco iris de sus diversos colores y tampoco tienen, en éxtasis transformante, «determinado color». Se trata de un lugar común de la literatura mística persa: también Ḥafīz aludirá, en uno de sus versos más hermosos, al desasimiento espiritual a través del desasimiento de los colores:



(Lo traduce Nasr al inglés: «I am the slave of the will of that person who under the azur's sphere has become free of the attachment to whatever possesses color».) Repetirá la imagen, con variantes, el citado Naŷm ad-dīn al-Kubrā en su *Fawā'iḥ al-Ŷamāl wa Fawātiḥ al-Ŷalāl* al imaginar que el centro más profundo de su alma (su) es incoloro y fluctuante como el agua, y resulta capaz, por eso mismo, de reflejar el universo[35].

Ante tal cantidad de coincidencias estrechas entre el símbolo del pájaro solitario de San Juan de la Cruz y el símbolo del Sīmurg o ʿAnqā de los musulmanes, y en vista de la evidente anterioridad cronológica de éstos, cabe plantear en seguida el problema de una posible filiación musulmana de parte del reformador. Se trata de un problema filogenético doblemente espinoso, porque, por una parte, es necesario considerar la posible influencia de una escuela literaria islámica sobre un poeta español y cristiano; y por otra, la influencia más significativa parecen haberla ejercido en este caso los sufíes de lengua persa y no los de lengua árabe, que son los que más cerca histórica, cultural y hasta geográficamente pudieron haber estado de San Juan.

Antes de seguir, se impone un *caveat*: aunque nos parece innegable que de alguna manera u otra el Senequita de Santa Teresa entronca con

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la tradición literaria sufí del «cycle de l'oiseau», no por eso proponemos que el poeta tuvo un acceso directo al *Ṣafīr-i-Sīmurg* de Suhrawardī o al *Manṭīq-ut-ṭaīr* de 'Aṭṭār. Tal lectura directa ¡del persa! sería a todas luces históricamente difícil e improbable en un fraile que ni siquiera manejaba la lengua árabe, que había sido dada de baja del *curriculum* de la Universidad de Salamanca cuando el entonces fray Juan de Santo Matía cursaba allí sus estudios. Llamamos la atención sobre las coincidencias entre San Juan y Suhrawardī (y Hallāŷ, y Rūmī, y al-Bisṭāmī) no porque creamos que fueron precisa y concretamente estos sufíes los que ejercieron su influencia sobre el peculiarísimo símbolo del pájaro solitario del reformador. Antes nos parece que tocamos aquí en una tradición literaria islámica que duró siglos y de la cual estos místicos no constituyen sino unos cuantos casos representativos [36]. Esta tradición encontraría de algún modo su camino hasta Europa, tan fuertemente impactada, como se sabe, por las corrientes más importantes del pensamiento musulmán durante las Cruzadas y sobre todo después del fracaso político de las mismas [37].

Vayamos al otro escollo importante: ¿por qué son los persas —y no los árabes— quienes más cerca parecen estar aquí de San Juan de la Cruz? O se trata de un enigma más de los muchos que rodean la obra del santo, o se presenta, sencillamente, el hecho de que conseguimos documentar más casos de coincidencias literarias con el pájaro solitario sanjuanístico entre los persas que entre los árabes. Esto no significa que una investigación más minuciosa y más afortunada no pueda dar con los mismos pormenores del símbolo del ave del alma entre ciertos sufíes de lengua árabe, acaso más tardíos y por eso mismo más cercanos no sólo cultural, sino cronológicamente de San Juan. La labor de investigación a base de las fuentes persas ha resultado en este caso particularmente fecunda porque en las últimas décadas los estudios de eruditos como Louis Massignon, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin y Annemarie Schimmel han hecho esta literatura mucho más accesible al Occidente, tanto a través de estudios críticos como a raíz de la publicación de manuscritos en su lengua original.

No olvidemos, con todo, que el misticismo islámico en lengua persa, pese a sus importantes diferencias del de lengua árabe, guarda una innegable relación con este último, y que los préstamos literarios en ambas direcciones fueron constantes y enteramente normales. Basta recordar que Suhrawardī no hace sido traducir al persa el *Risālat al-ṭaīr* de Avicena en su propio *Risālat ut-ṭaīr*, y que podría también, al menos en principio, haber obtenido la inspiración de su otro tratado, el *Ṣafīr-i-Sīmurg* —el que más útil nos ha sido en este ensayo— de algún tratadista árabe. O tal vez se trate del caso inverso: el *Ṣafīr-i-Sīmurg* pudo haber influido en otros sufíes más tardíos de lengua árabe cuyas obras

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pasarían a ser traducidas y difundidas más fácilmente en la Europa medieval.

Nos hemos detenido en todos estos detalles porque no deja de ser curioso que San Juan parezca más cerca de Suhrawardī —quien no tuvo la fortuna de ser vertido al latín medieval [38]— que de Avicena, quien causó furor en el París del siglo XII por sus comentarios a Aristóteles que circularon profusamente entre los espirituales europeos de aquellos siglos. Pero como el largo proceso medieval de la traducción de obras redactadas en lenguas orientales sigue encerrando muchos misterios, tampoco podemos descartar la posibilidad de que autores persas como 'Aṭṭār o Rūmī (o, más probablemente, algunos de sus discípulos) hayan sido traducidos al latín o a alguna lengua románica. Con todo, parecería más plausible que la influencia de los musulmanes de lengua árabe (sobre todo la de los hispanoafricanos) fuese la que alcanzara, al cabo de los siglos, al reformador del Carmelo. Miguel Asín Palacios ya dejó establecidos paralelos importantes entre San Juan y místicos musulmanes de lengua árabe como Ibn al-'Arabī de Murcia y como los šāḏilīes hispanoafricanos. En ensayos anteriores nos cupo en suerte la satisfacción de poder aumentar los hallazgos de Asín en este campo de estudios comparatistas hispanoárabes. También allí planteamos el problema del cómo de esta transmisión cultural, tan problemática, entre San Juan y el Islam [39]; no es éste el lugar de repetir nuestras conclusiones al respecto. Sólo deseamos insistir en algo que nos parece imprescindible aceptar a la luz de la documentación allegada y en nombre de la honradez intelectual: el pájaro solitario de San Juan no es, mal que nos pese, el ruiseñor de las *Geórgicas* del que se ocupó la insigne María Rosa Lida de Malkiel. Este enigmático pájaro espiritual, que es solitario, que se va a lo más alto, que pone el pico al aire, que canta con suavidad y que carece de determinado color, coincide en cada una de sus propiedades con el Sīmurg de los musulmanes y nada tiene que ver con los pájaros literarios de Homero o de Virgilio. Acaso algún día sabremos por qué conductos se llevó a cabo tal transmisión literaria. Por el momento no nos queda otro remedio que lamentar una vez más la pérdida del exhaustivo tratado de San Juan sobre el pájaro solitario, que tantas claves adicionales nos hubiera podido ofrecer y que acaso hubiera confirmado la filiación musulmana que proponemos para el místico del Carmelo.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

IV

EL SIMBOLO DE LOS SIETE CASTILLOS CONCENTRICOS DEL ALMA EN SANTA TERESA Y EN EL ISLAM

Uno de los símbolos más célebres de la mística peninsular, por su hermosa plasticidad y sobre todo por su asombrosa «originalidad», es el de los siete castillos concéntricos del alma de Santa Teresa de Jesús. La santa, que tan mal solía recordar sus fuentes [1], declara al comienzo del tratado de las *Moradas del castillo interior* —sin duda con toda inocencia— que el delicado esquema místico es de su propia minerva, inspirada divinalmente:

> Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí — porque yo no atinava cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia [la de escribir el libro de *Las Moradas*] con algún fundamento, que es considerar a nuestra alma como un castillo todo de diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas [2].

No sería muy difícil dar la razón a la santa. La imagen es de una extraña hermosura y de una innegable complejidad imaginativa: el alma se le muestra a manera de un castillo de fino cristal o diamante [3] constituido por siete moradas que parecen ser, simultáneamente, siete palacios o castillos concéntricos (cf. *Moradas* I, cap. 2; VII, cap. 2, entre otros pasajes). En el último palacio o morada está Dios, con quien el alma se une, dejando atrás al demonio que, en la forma de distintos animales ponzoñosos, quiere penetrar en los castillos que marcan las moradas progresivas del camino místico. El esquema simbólico parecería original por una importante consideración adicional: ha resultado muy difícil documentarlo, en todos sus pormenores y elementos constitutivos, en la mística europea que antecede a la reformadora.

El símbolo teresiano ha dado pie, en efecto, a uno de los problemas de filiación más interesantes de la literatura española. Haciendo un respetuoso caso omiso a la pretendida originalidad de Santa Teresa, los

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

estudiosos se han lanzado a la búsqueda de las fuentes literarias de los siete castillos concéntricos del alma. Los hallazgos de críticos como Morel Fatio, Gaston Etchegoyen, Menéndez Pidal y R. Hoornaert atenúan en algo nuestra sorpresa frente al símil, ya que documentan la equivalencia del alma como castillo en autores espirituales anteriores a la santa. Nos parece justo advertir también que Carl Jung, en sus *Alchemical Studies* (Princeton University Press, 1970), reproduce el grabado de un castillo fortificado con dieciséis torres y un foso interior. El esquema coincide perfectamente con las mandalas orientales que describen el Tao o la búsqueda de la conciencia profunda, pero fue dibujado nada menos que por uno de sus pacientes. El grabado, que se encuentra reproducido en la página 60 del citado estudio, nos certifica que el símbolo básico de la conciencia como castillo fortificado es literalmente «junguiano». De otra parte, Mircea Eliade explora en su conocido estudio *Traité d'Histoire des religions* (Petite Bibliothèque Payot, París, 1950) la concepción del «espacio sagrado» que se aplica a la construcción de templos o palacios de sentido espiritual. En las escuelas tántricas estos edificios (verdaderas «mandalas» arquitectónicas) se construían a base de círculos (concéntricos en la mayoría de los casos) que representaban las moradas espirituales que el iniciado iba penetrando ritualmente y que debían constituir una metáfora de su propia alma. Uno de los ejemplos más célebres es el del templo de Borobudur en Java, que es posible circunvalar, dada su estructura concéntrica, describiendo círculos que son cada vez más estrechos e interiores (Eliade, pp. 314-315).

Estos antecedentes generales de los castillos teresianos, sin embargo, resultan bastante decepcionantes: en ninguno encontramos el avance místico estructurado a lo largo de siete moradas o castillos de interioridad progresiva que van marcando las distintas etapas de la ascensión espiritual.

Examinemos ahora un poco más a fondo lo que la crítica ha tenido que decir sobre estas supuestas fúentes de los castillos teresianos. Gaston Etchegoyen, que es uno de los que más detenidamente ha estudiado el problema filogenético de los castillos en su libro póstumo *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* (Bordeaux/París, 1923), propone como fuentes principales de Teresa a Bernardino de Laredo y a Francisco de Osuna. Ambos autores, tan leídos por Santa Teresa, conciben el alma interior como castillo, pero sus bosquejos no bastan para explicarnos los pormenores del símbolo de la reformadora. En su *Tercer abecedario espiritual*, Osuna se limita a un esquema demasiado apegado a las alegorías medievales, en el cual los enemigos tradicionales (carne, mundo y demonio) intentan penetrar al castillo del alma. Dice Osuna:

> [que se guarde] el corazón con toda diligencia, como se guarda el castillo que está cercado, poniendo contra los tres cercadores tres lámparas:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> contra la carne, que nos cerca con deleites, poner la castidad; contra el mundo, que nos rodea con riquezas, poner la liberalidad y limosna; contra el demonio, que nos persigue con rencores y envidia, poner la caridad... [4].

Hay tres puertas del castillo por donde puede entrar el demonio: por una entra el engaño, por otra el temor, por otra el hambre. Concluye Osuna: «Y es de notar que, si el demonio solamente halla la una parte o camino de estos tres mal guardado, por allí se entra al castillo del corazón...» (*op. cit.*, 202).

El malogrado Etchegoyen, del que tanto hubiéramos podido esperar los hispanistas, tiene su punto de razón al asociar a Osuna con Teresa: aunque el motivo alegórico de Osuna no responde con exactitud al mucho más imaginativo y extraño de la reformadora, sí se sabe con cuánto entusiasmo Teresa leyó este pasaje del citado *Tercer abecedario espiritual*: lo llenó de cruces y de notas marginales. Sin duda le habría impresionado mucho. Pero tampoco —es justo decirlo— el breve esquema es original del maestro franciscano: Etchegoyen sospecha que Osuna se inspiró en Ludolfo de Sajonia, mejor conocido como el Cartujano, cuya *Vita Christi* circuló tan profusamente entre los espirituales del Renacimiento español. Hay, en efecto, un aire de parentesco entre Osuna y el Cartujano:

> El castillo de Marta es la religión y los muros los doctos prelados ... el agua que lo cerca todo es la fuente de lágrimas; los bastimientos son las vigilias y el ayuno y la disciplina, con los cuales la carne se enmagrece, mas el anima se effuerça con ellas y la torre es la contemplación (*Vita Christi*, t. II, cap. LXII, f.º 100v, Sevilla, 1537) (*apud* Etchegoyen, página 333).

Es evidente, sin embargo, que tampoco el Cartujano nos entrega el secreto del esquema concéntrico de Santa Teresa. Otro tanto Bernardino de Laredo: el símil que esboza en su *Subida del Monte Sión* es más intrigante y complejo, pero en el fondo aún más distante del teresiano: el entendimiento es a modo de «civitas santa» asentada en un campo cuadrado, de fundamento de cristal y de muros de piedras preciosas, con un cirio pascual en el centro que simboliza a Cristo [5]. Estos son los esbozos metafóricos que la crítica en general ha considerado mejor ayudan a explicar el símil de Santa Teresa, pero es obvio que bastante poco tienen que ver con sus imaginativos siete castillos concéntricos. Incluso es importante señalar en este sentido que esquemas del castillo espiritual como los mencionados de Osuna, Laredo, el Cartujano (y aun Raimundo Lulio) son mucho más abundantes en la literatura medieval y renacentista de lo que los estudiosos han documentado hasta la fecha.

Vale la pena que ampliemos el estudio de Etchegoyen para advertir

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lo generalizada que estaba la imagen del castillo del alma en la Europa medieval. Los casos de Osuna y de Laredo, que tanto destacó el joven maestro, no son especiales —ni mucho menos— en el contexto de la literatura espiritual europea.

Ya San Bernardo desde el siglo XII compara una y otra vez al alma con una fortaleza asediada por enemigos espirituales. En el sermón *De la guarda constante del corazón* nos dice que es preciso defender esta fortaleza «por abajo y por arriba, por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda» [6], mientras que en el sermón *En la dedicación de la Iglesia,* tras describir las defensas bélicas de su castillo —tal la continencia y la penitencia—, lo identifica anticlimáticamente con el castillo de la orden de Claraval: «Un bellísimo castillo habéis quitado a Cristo si entregáis a sus enemigos el de Claraval» [7]. A pesar de la súbita especificidad política de que San Bernardo dota a su castillo, estamos sin duda cerca del sencillo símil de Osuna y Laredo. De quien seguimos, sin embargo, lejos es de Santa Teresa de Jesús: por ningún lado parece que encontremos sus enigmáticos siete castillos concéntricos. Continuemos explorando.

El célebre Jean Gerson, cuyo estudio también escapó a Etchegoyen, se encuentra una vez más muy cerca del citado Francisco de Osuna cuando se queja en varios de sus sermones de que «l'ostel de mon âme est durement assedié: ... par le monde, par la chier, par l'ennemi ...» [8].

En una variante curiosa, Robert Grosseteste, que escribe su poema *Château d'amour* en anglo-francés hacia el siglo XIII, equivale el castillo alegórico al vientre de la Virgen que recibe a Cristo [9]. En el fondo repite una de las interpretaciones del castillo que ya había preludiado San Bernardo, y se sirve, como él, de un pasaje bíblico que curiosamente a Santa Teresa no se le ocurrió utilizar: «Intravit Jesus in quodam castellum» (Lucas X, 38) [10]. El germano Meister Eckhart, que produce una de las literaturas espirituales más exquisitas y delicadas de la Europa medieval, respalda su propio castillo —en su caso se trata también de una metáfora del vientre de la Virgen María que recibe a Cristo— con el mismo pasaje de San Lucas. Traduce el *castellum* bíblico por «bürgelin», es decir, burgo o aldea murada más bien que propiamente castillo [11]. Los ingleses también se hacen eco de la socorrida imagen: la anónima autora del *Ancren's Riwle (Nun's Rule)* del siglo XIII concibe al alma alejada de la presencia divina como una princesa empobrecida que habita en un castillo de barro. No podían faltar los franceses: en su *De arca Noe morali,* Hugo de San Víctor compara al alma interior con un castillo cuya torre es el nombre de Dios [12]. Pero seguimos sin dar con la génesis de los siete castillos o moradas del alma de Santa Teresa de Jesús.

Los portugueses, por su parte, fueron acaso los que más se obsedieron con el símil del castillo espiritual, aunque lo desarrollan con las

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mismas limitaciones de sus correligionarios europeos. Para San Antonio de Lisboa (o de Padua) el «castelo», cuyas torres y murallas describe minuciosamente, es la Virgen María (*Sermones et Evangelia Dominicarum*), y coincide perfectamente con los *Sermoes* de su compatriota el dominico Frei Paio da Coimbra. El anónimo autor del *Boosco deleitoso* estipula, por su parte, que la «montanha da contemplação está dentro de nós. O palácio da sabedoria, ainda mais dentro. E no mais adentro da alma, repousa o talamo conjugal e nele se realiza o perfeito amor» [13]. El tratadista más interesante entre los portugueses acaso sea Dom Duarte, que en su *Leal Conselheiro* nos habla de las cinco «casas de nosso coraçom» cada vez más interiores. El aposento más interior es el «oratorio» [14], y lleva razón Mario Martins [15] cuando ve relación de parentesco entre el portugués y Santa Teresa: «pertence à mesma tribo, embora de familia mais humilde» (*op. cit.*, p. 233).

En España cabe contar entre los formuladores del lugar común del castillo del alma que ya exploró Etchegoyen a Juan de los Angeles, que advierte cómo el «recogimiento es para el alma como un castillo fuerte, adonde se encierra por no temer a sus contrarios, y adonde recoge sus sentidos... y los aparta de las cosas exteriores...» (*apud Místicos franciscanos españoles, op. cit.*, I, p. 147). También a Diego de Estella, quien en sus *Meditaciones del amor de Dios* de 1576 describe la elaborada defensa que guardas y alcaides hacen del castillo del alma donde mora el Rey, que es Dios (*Ibid.*, III, 226) [16]. En Italia, por último, Dante parecería acercarse a la reformadora con su «nobile castello/sette volte cerchiato d'altre mura» (Inf. IV, 106), pero su castillo no simboliza el alma, sino la entrada al jardín del limbo.

Las alegorías del castillo de los espirituales europeos son, como vemos, muy extendidas, pero comparan desfavorablemente con el detallado símil teresiano.

Más decepcionantes y lejanas aún resultan otras fuentes que se han mencionado en relación al famoso símil, como las de los castillos de los libros de caballería que propuso en su ocasión Ramón Menéndez Pidal. Santa Teresa, como se sabe, fue en sus primeros años una ávida lectora de estos «best sellers» del Siglo de Oro español, pero desgraciadamente los castillos encantados del Amadís [17], del *Baladro del Sabio Merlín* y de otras novelas semejantes no nos entregan las claves del complejo símbolo de la imaginativa monja de Avila. Ni siquiera resultan más útiles los libros de caballería «a lo divino» que hemos investigado al respecto, como la *Peregrinación de la vida del hombre* (también conocido por el apelativo de su protagonista, *El caballero del Sol*) de Pedro Hernández de Villalumbrales, publicado en Medina del Campo en 1552. En esta novela, Pelio Rofeo, que representa el alma en su peregrinación por la vida, entra por la «olvidada puerta de las siete cuadras» y atraviesa siete

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aposentos consecutivos que marcan distintas etapas del camino de la existencia. En la séptima cuadra tenemos la decepción de encontrar las figuras alegóricas de todos los Reyes de España, con Fernando e Isabel en sitial destacado. Se trata de la sala de la «recordación de la buena fama», en que se premia a los que vivieron justa y santamente: la diplomática politización que lleva a cabo Villalumbrales al final de su esquema lo aleja definitivamente del depurado contenido místico de los siete castillos o moradas concéntricas de la reformadora de Avila [18]. Es justo recordar, de otra parte, que la enorme proliferación de castillos alegóricos no es privativa de los libros de caballería: la novela bizantina exhibe numerosos ejemplos semejantes. No son raros casos como el del alcázar de oro encantado de *Kallimachos y Chrisorroé*, novela que para colmo ha sido objeto de interpretaciones ascético-místicas: las aventuras de los enamorados representan las etapas y pruebas que el hombre debe franquear hasta merecer el amor de Dios. Pero las posibles claves que nos da esta literatura todavía no nos son útiles a la hora de documentar los orígenes del símbolo de Santa Teresa.

El símil del castillo ha sido central también en otras tradiciones literarias cultas, pero, una vez más, se emplea en un sentido fundamentalmente distinto al de la reformadora. Francisco Márquez Villanueva, en un estudio inédito titulado «El simbolismo del castillo interior: sentido y génesis» [19], explora cómo la poesía cancioneril de la segunda mitad del siglo XV «ha recurrido con mucha frecuencia a imaginar castillos simbólicos como vía de alegorización expositora de sentimentos de amor cortés» (*op. cit.*, p. 3). Márquez Villanueva destaca casos como el de Jorge Manrique (*Castillo de amor*) y Juan Alvarez Gato (que habla de la «çibdad del ánima santa»), entre otros poetas cancioneriles. No son tampoco de desdeñar, de otra parte, las novelas sentimentales alegóricas como la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro y el *Siervo libre de amor* de Juan Rodríguez del Padrón [20], aunque tampoco allí encontramos la elaboración del símil del castillo tal como lo hemos visto en *Las moradas* de Santa Teresa. Merece atención especial, sin embargo, un caso estudiado por Márquez Villanueva en su citado estudio. Se trata del *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias*, que el doctor Luis Lobera de Avila publicó en Alcalá de Henares en 1542. El tratado constituye un compendio de anatomía humana bajo la alegoría de un torreón fortificado: existen ciertos paralelos interesantes con el símil teresiano, pero no está presente, sin embargo, la idea fundamental de la concentricidad de siete castillos o palacios consecutivos que son las moradas místicas que atraviesa el alma en busca de Dios.

Se impone que también tomemos en cuenta aquí el posible precedente teresiano de la Biblia, que ha sido invocado en más de una ocasión para resolver el problema filogenético de los castillos o moradas inte-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

riores de Santa Teresa de Jesús. La propia reformadora parafrasea para sus propósitos el socorrido pasaje del Evangelio de San Juan (XIV, 2): «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... [o mansiones]», pero es obvio que entre las moradas evangélicas, tan desdibujadas, y las moradas-castillos de la santa se ha andado mucho camino. Otros pasajes bíblicos sólo vagamente alusivos a castillos o fortalezas resultan igualmente decepcionantes: recordemos el texto de la Jerusalén Celestial (Apoc. 21-22) y el de la primera Epístola de San Pedro (V, 8), que se refiere a la protección de la fortaleza contra las tentaciones del demonio de modo fundamentalmente superficial: «quia adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide».

Cabe aquí hacer mención también, por último, del caso de un autor que pudo ser familiar a la reformadora: San Agustín. El Padre de la Iglesia habla de las etapas que el alma ha de recorrer para lograr la contemplación mística, y llama *mansión* a este último grado contemplativo (*Libro de Serm. Domini in Monte*, Cap. III y IV, t. IV). El P. Tomás Rodríguez propone a San Agustín como posible fuente de los castillos-moradas teresianos, pero el mismo Etchegoyen en su citado estudio de 1923 descarta la hipótesis como «arbitraria». Los «grados» espirituales de San Agustín arrojan en el fondo tan poca luz sobre la fértil imagen de la reformadora como la *Escala espiritual* del San Juan Clímaco o las etapas ascensionales de San Basilio, del Abad Antioco (siglo VII), incluso de los musulmanes Algazel, Ḏū-l-Nūn, Ibn-'Arabī: sólo tienen en común con las moradas de la santa su paulatina ascensionalidad, pero ni siquiera integran a la imagen de la morada mística el símbolo de un castillo. Mucho menos el de siete castillos o palacios concéntricos.

Vayamos ahora a otros acercamientos al espinoso problema filogenético de Santa Teresa. Nos parece casi un acto de desesperación crítica el intento de algunos estudiosos que optan por un solución extra-literaria que explique la súbita inspiración de la santa. Miguel de Unamuno formula hacia 1909 la hipótesis de que la ciudad murada de Avila fue la que sirvió de modelo a las *Moradas* [21], y Robert Ricart, en 1965, al final de un artículo que prometería más por su penetrante rigor inicial, opta por dar la razón a Unamuno (*op. cit.*). Más recientemente, en 1970, Trueman Dicken también se ha decidido por una solución filogenética semejante, sólo que ya no es Avila la pretendida fuente de inspiración teresiana, sino el castillo de la Mota, de Medina del Campo, que el crítico se esfuerza por comparar minuciosamente (y, nos parece, sin mucho éxito) con el castillo de siete moradas del misterioso símil de la reformadora [22].

Ante estos intentos críticos, en el fondo poco afortunados, parecería que permanece incólume la pretendida originalidad literaria de Santa Teresa de Jesús. Ninguna de las posibles fuentes allegadas por la crítica

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

—y aun por nosotros mismos al explorar la equivalencia (prácticamente arquetípica) del alma como castillo fortificado— resulta útil a la hora de explicar el misterio de la génesis del símil concéntrico teresiano. Hasta la fecha da la impresión que deberían prevalecer incólumes las lapidarias pálabras de E. Allison Peers en torno a la santa de Avila: «There never was a writer whose sources it was less profitable to study» [23]. Nos permitimos, sin embargo, diferir del viejo maestro: a ese esfuerzo precisamente van dedicadas estas páginas.

Acerquémonos, pues, a las posibles fuentes del elusivo símil teresiano. Lo primero que se impone es que rescatemos del olvido un ensayo fundamental del gran arabista español Miguel Asín Palacios, que empieza a menoscabar la pretendida originalidad de Santa Teresa, pero que, sorprendentemente, casi ningún crítico reciente del tema ha tomado en cuenta: «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa», publicado póstumamente en *Al-Andalus* (*op. cit.*, páginas 263-274) en 1946. Asín logra documentar entre los místicos musulmanes el esquema básico teresiano y por primera vez da con la imagen mística de los siete castillos concéntricos del alma que Santa Teresa sintió que le inspiró Dios cuando le pedía que hablase «por ella». El maestro considera que el símil tuvo un desarrollo relativamente rápido en la literatura mística islámica, desarrollo que creyó posible rastrear desde Abū Ḥamid al-Gazzālī (o Algazel) en el siglo XII hasta el texto anónimo de los *Nawādir* en el siglo XVI. Hay coincidencias específicas de mucho interés entre la santa y los místicos del Islam: en ambos, la puerta del castillo es la oración (Asín, *op. cit.*, p. 271), y los sentidos y potencias del alma, en constante actividad, son frecuentemente identificados con los criados y vasallos del castillo tanto por la reformadora como por Aḥmad Algazel, hermano del célebre filósofo. Para Abū Ḥamid al Gazzālī (Algazel) el castillo interior comienza por ser uno solo, aunque con varias puertas de acceso para el demonio enemigo del alma. Pero en el caso de su hermano Aḥmad Algazel (m. 1126), de quien dice con entusiasmo Annemarie Schimmel que «should be remembered as one of the greatest masters of mystical love theories» [24], el castillo prolifera y da de sí tres castillos (o círculos u objetos) concéntricos que defienden la ciudadela del interior del alma, en que Dios reside, del asalto de la concupiscencia [25]. Por último, Miguel Asín cree que el símil del castillo «adquiere ya un completo desarrollo y se nos ofrece como precedente del teresiano en un pasaje, desgraciadamente anónimo, de los *Nawādir*, curiosa compilación de relatos y pensamientos religiosos debida a Aḥmad al-Qalyūbī y redactada a fines del siglo XVI» (*op. cit.*, p. 266). El pasaje que traduce el arabista dice textualmente:

> Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está El y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él Satanás. Conviene, por tanto, que los vigile y guarde con todo cuidado, particularmente el primer castillo, pues mientras permanezcan incólumes y en pie sus cimientos no hay mal que temer. El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante loza, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la conformidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios —¡glorificado y honrado sea!—. Ya dijo Dios —¡ensalzado sea!— [Alcorán, XVI, 191]: «Satanás no tiene poder sobre los que creen y ponen en Dios su confianza» («El símil...», *op. cit.*, pp. 267-8).

En efecto, Asín logró dar con el germen esquemático pero preciso de Santa Teresa. Si bien no encontramos en los *Nawādir* la exhaustiva elaboración mística que la insigne escritora lleva a cabo, sí están presentes aquí los elementos principales de una imagen que la santa creyó hija de su propia imaginación inspirada. El alma que aspira a la contemplación se concibe como desdoblada en siete grados sucesivos de perfección que son a manera de castillos concéntricos: en el séptimo está Dios, y en este «hondón» del alma se logra la unión extática. Exactamente igual que en el símbolo teresiano, Satanás queda al margen de estas honduras espirituales del alma en quietud.

Pero el problema de los orígenes del símbolo no queda del todo resuelto por Asín Palacios, porque la evidencia documental que posee es la de un manuscrito de finales del siglo XVI —contemporáneo o posterior, por tanto, a la santa—. Recordemos que el arabista piensa que el símbolo básico del castillo del alma nace con Abū Ḥamid Algazel hacia el siglo XII y que se perfecciona en el Islam mucho más tarde, con el texto de los *Nawādir*. Cierto que Asín sospecha que esa compilación de relatos religiosos debió circular desde fechas más remotas, pero le faltaba la evidencia de que así hubiera sido. El maestro no logra, por tanto, demostrar exhaustivamente que el esquema simbólico de los castillos o moradas concéntricas del alma se da en el Islam antes que en Santa Teresa de Jesús.

Nos ha cabido la fortuna, sin embargo, de dar con la prueba documental que faltó a Miguel Asín en su ensayo de 1946. Ha sido una de esas alegrías que sólo ocasionalmente tenemos los investigadores a lo largo de muchos años de penosas pesquisas. Nuestra alegría sólo se ha visto enturbiada por la consideración de que el maestro Asín casi nunca pudo ver corroboradas sus hipótesis en vida. Todos recordamos que fue sólo después de muerto el arabista que Enrico Cerulli [26] da con el texto traducido del *Mi'rāŷ* o *Ascensión de Mahoma*, que era precisamente el docu-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mento que le faltaba a Asín para probar que Dante pudo haber tenido acceso a la literatura escatológica musulmana en Florencia. Fueron precisamente estas leyendas de ultratumba las que, según Asín en su *Escatología musulmana de la Divina Comedia* (1919), Dante trasladó magistralmente a su obra célebre. Cerulli vino a demostrar que Asín tenía razón, pero lamentablemente el gran arabista nunca lo supo.

Tampoco Asín alcanzó a conocer el opúsculo místico que hemos descubierto y que retrotrae el símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en el Islam al siglo IX. Se trata de las *Maqāmāt al-qulūb* o *Moradas de los corazones* de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī [27] de Bagdad: Paul Nwyia ha editado el texto sirviéndose de cuatro manuscritos de Estambul y nosotros lo hemos traducido del árabe en su totalidad [28]. En el capítulo o morada (*maqām*) VIII del tratado el místico bagdadí ilustra el camino que el alma recorre a lo largo de sí misma hasta llegar a Dios sirviéndose del símbolo de siete castillos concéntricos: se trata de un pasaje casi idéntico al de los *Nawādir* que tradujo en 1946 Miguel Asín en su citado artículo. El texto de las *maqāmāt* es del siglo IX, pero la imagen, según Paul Nwyia, debe ser aún anterior, ya que se encuentra en las obras de Tirmiḏī Ḥakīm, en especial en su *Kitāb gawr al-umūr*. No parece arriesgado, ante esto, sospechar que estamos ante un motivo recurrente en el Islam. Los dos ejemplos que Asín y nosotros hemos podido documentar —con tantos siglos de diferencia en los manuscritos: siglo IX, siglo XVI— deben formar parte de una larga tradición literaria que se reitera durante siglos [29]. Miguel Asín Palacios tenía razón cuando sospechaba que el símil de los siete castillos debería ser algo más antiguo que el siglo XVI en que documentó el texto de los *Nawādir*. Nos es preciso, sin embargo, corregir aquí una de las hipótesis del admirado maestro: si ya en el siglo IX Abū-l-Ḥasan al-Nūrī estructura perfectamente el símil (que puede ser aún anterior), éste no puede haberse desarrollado paulatinamente, como creyó Asín, a partir de Algazel en el siglo XII, en que aparece el alma como un solo castillo asaltado por el demonio. El símil, ya con su complicada dimensión de siete moradas concéntricas, es muchísimo más antiguo en el Islam, y el anónimo texto de los *Nawādir* no lo inaugura en la literatura sufí. Sospechamos que se debe tratar de un verdadero lugar común reiterado una y otra vez en la literatura mística musulmana y que una investigación más exhaustiva podrá dar con ejemplos adicionales a los que tanto Miguel Asín como nosotros hemos podido allegar.

El tratado místico de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī es de particular interés porque ningún otro autor de los documentados hasta ahora (exceptuando al anónimo autor de los *Nawādir*) organiza los elementos del símbolo de manera tan cercana a Teresa como Nūrī. Veamos con qué precisión el maestro sufí preludia los *Nawādir* y esboza —nada menos que ocho

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

siglos antes que la santa de Avila— la imagen que la escritora consideró inspirada y privativa. Traducimos del árabe el tratado VIII de dicho manuscrito titulado « حصون قلب المؤمن » («Los castillos del corazón del creyente»):

> Has de saber que Dios —¡ensalzado sea!— creó en el corazón de los creyentes siete castillos con cercos y muros alrededor.. Ordenó a los creyentes que estuvieran en el interior de estos castillos y colocó a Satanás afuera y les ladra desde allí como ladra el perro. El primer castillo cercado es de corindón y es el conocimiento místico de Dios —¡ensálzado sea!—; y a su alrededor hay un castillo de oro que es la fe en Dios —¡ensalzado sea!—; y a su alrededor hay un castillo de plata que es la pureza de intención en los dichos y la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro que es la conformidad con el divino beneplácito —¡ensalzado sea!—; y a su alrededor hay un castillo de bronce que es la ejecución de las órdenes de Dios —¡ensalzado sea!—; y a su alrededor hay un castillo de alumbre que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y alrededor de él hay un castillo de barro cocido que es la educación del alma sensitiva en toda acción.
>
> Como dice la palabra de Dios —¡alabada sea!—: «Contra mis servidores no tendrás poder (Cor. XII, 40). El fiel está, pues, en el interior de estos castillos, y el que está en el castillo de corindón, Satanás no tiene manera de llegar a él, siempre que el fiel cumpla con las reglas de la educación del alma sensitiva. Pero si deja de cumplirlas y dice «no es necesario», entonces Satanás obtiene de él este castillo, que es barro cocido y codicia el próximo. Cuando el fiel se vuelve negligente en el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos, obtiene Satanás de él el castillo de alumbre, y codicia el tercero. Cuando el fiel abandona la conformidad con el beneplácito de Dios —¡ensalzado sea!—, toma Satanás el castillo de cobre y codicia el cuarto, y así sucesivamente hasta el último castillo[30].

Salta a la vista que el esquema simbólico es de la misma familia de los *Nawādir* del siglo XVI y que también contiene —si bien muy constreñidos— todos los elementos principales del símil teresiano: el alma —o, mejor, el camino místico del alma— se concibe en siete moradas sucesivas representadas por castillos concéntricos. Sátanas acecha sobre todo las primeras moradas y el fiel que logra alcanzar la última alcanza la unión con Dios. Hay coincidencias específicas de mucho interés: Santa Teresa nos habla de las «moradas» del alma, sin duda recordando el versículo de San Juan (XIV, 2) «En la casa de mi Padre hay muchas mansiones». Sin embargo, como ha demostrado Miguel Asín en sus *Šāḏilīes y alumbrados*[31], el concepto de morada como estado permanente del alma (opuesto a otros más pasajeros) parece derivativo del concepto islámico de *maqām* o morada, que significa precisamente eso. El tecnicismo es inusitado en la espiritualidad cristiana medieval, pero lo acuñaron sufíes como

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nūrī y al-Huŷwirī [32] cientos de años antes de que adquiriera carta de naturaleza en la escuela carmelitana.

Nūrī compara al demonio enemigo del alma con un perro: Santa Teresa con alimañas. La santa parecería más cerca de los šāḏilīes del siglo XIII que hablaban concretamente de la turba de alimañas y bestias que asaltan el castillo interior [33]. Pero el místico bagdadí tampoco está demasiado lejos de la reformadora: recordemos el impacto que tiene para un musulmán, acostumbrado a ritos purificadores como la ablución, la noción de la impureza. El perro es el animal impuro por excelencia en el Islam (un fiel no debe rezar por donde ha pasado un perro). De ahí que el «perro» de Nūrī traduzca emocionalmente por las «alimañas» o «bestezuelas» con las que Santa Teresa elige metaforizar nuestras impurezas o el demonio mismo.

Una diferencia obvia entre los castillos teresianos y los árabes son los materiales preciosos que los constituyen. Interesantemente, Santa Teresa parecería haber tornado diamantinos y transparentes los castillos multicolores del símbolo islámico. En esto sin duda difieren, pero advirtamos que Nūrī de Bagdad se sirve de la materia prima de sus castillos para indicarnos el progreso espiritual del alma dentro de sí misma, y su itinerario místico no difiere mucho del de Santa Teresa. Considerados de afuera hacia adentro, los materiales de que están hechos los castillos van subiendo en calidad, al igual que el camino sublime que representan: el castillo de barro (materia deleznable) simboliza la mortificación del alma sensitiva (es decir, los principios de la vida espiritual). Desde ahí vamos ascendiendo —alumbre, bronce, hierro, plata, oro— hasta llegar al castillo interior de la unión con Dios, que es de corindón o *yāqūt* y que parecería constituir, en hermosa culminación artística y simbólica, la piedra preciosa que engastan los metales anteriores.

Aunque las esquemáticas etapas espirituales del *Maqāmāt al-qulūb* no corresponden con perfección a las complejísimas que articula la reformadora en su largo tratado [34], cabe advertir que en ambos casos hay un grado ascendente de perfección espiritual muy claro. Los castillos primero y séptimo de Teresa y de los musulmanes sí coinciden con exactitud: en el primero se mortifica aún el alma sensitiva, en el último se posee ya a Dios.

De otra parte, la idea de la concentricidad es tan clara en Santa Teresa como en los *Nawādir* y sobre todo en las *Maqāmāt al-qulūb*, en que los castillos se nos describen de adentro hacia afuera. En el siguiente pasaje de las *Moradas*, la reformadora nos describe sus castillos también de adentro hacia afuera, exactamente igual que Nūrī:

> No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilado, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas ... (*Moradas*, I, 2, 8, *apud* OC, p. 369).

Pero con esto no queremos implicar —ni mucho menos— que la fuente inmediata de la santa de Avila fuese Abū-l-Ḥasan al-Nūrī. Lo que sí proponemos es que la materia prima del símbolo de los siete castillos o moradas del alma es islámica. Los musulmanes elaboran el símil a lo largo de toda la Edad Media —Nūrī y el autor de los *Nawādir* no son sino dos ejemplos aislados (aunque muy significativos) del símbolo islámico de los castillos místicos—. Se trata de un verdadero lugar común en la literatura sufí: Miguel Asín Palacios no alcanzó a advertir lo extendido que estaba el símil en la literatura musulmana medieval, donde se elaboró repetidamente mucho antes que los espirituales europeos se sirvieran a su vez de la hermosa imagen. Recordemos aquí una vez más que la equivalencia general del *castillo-alma* parece ser universal, como demuestran los estudios de Jung. Pero no deja de ser significativo que los musulmanes se apropiaran la imagen y la repitieran a lo largo de toda su compleja literatura mística, casi siempre con anterioridad cronológica frente a los europeos. Ahora bien, lo que sí nos parece de importancia definitiva es que sólo entre los árabes encontramos perfeccionada la alegoría de los siete castillos concéntricos (que a su vez son las moradas ascético-místicas) que los occidentales hemos creído inventó la genial Teresa de Jesús como una originalísima amplificación de la sencilla equivalencia general del castillo del alma.

Exploremos brevemente la imagen de los castillos (y sus variantes) entre los místicos del Islam. Parece obvio que hay que ampliar mucho el breve esquema del desarrollo del símbolo que estructuró Miguel Asín en su artículo póstumo de 1946. Algazel, en su *Iḥyā' 'ulum ad-dīn* o *Vivificación de las ciencias de la fe*, alude repetidamente al castillo espiritual cuyas puertas —la cólera, la envidia, la gula, entre otras— hay que defender del asalto del diablo [35]. Su concepción de la fortaleza asaltada del alma, con puertas vulnerables de acceso, es casi idéntica a la que vimos en Francisco de Osuna, sólo que Algazel precede al franciscano por cuatro siglos. Por su parte, el célebre poeta y místico murciano del siglo XIII, Ibn al-'Arabī, representa en el *Futūḥāt* (II, 768-774) sus iluminaciones esotéricas con un alcázar de multitud de cámaras y puertas que se van franqueando sucesivamente a medida que avanza en conocimiento místico [36] y su alegoría recuerda poderosamente la del portugués Dom Duarte, entre otros espirituales europeos. El *leit-motiv* del castillo (o santuario o casa) del alma es extendidísimo en el Islam —Annemarie Schimmel cree que data por lo menos de la época de Nūrī de Bagdad, que escribe en el siglo IX [37]—. Se sirven de él una y otra vez espirituales como Ŷalāluddīn Rūmī y Naŷm ad-dīn al-Kubrā, ambos del siglo XIII [38].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Cuando los místicos de la tardía secta hispanoafricana de los šāḏilīes —pensemos en el caso de Ibn 'Aṭā' Allāh de Alejandría (m. 707 n./1307 d.c.)— [39] repiten la imagen del castillo, ya podemos decir que se ha convertido en un verdadero *clisé* de la literatura sufí de los siglos medios.

Tan extendido es el motivo literario del castillo del alma que lo encontramos también en la literatura musulmana en lengua persa. En una variante de sumo interés y ya mucho más cercana a los *Nawādir* y a las *Maqāmāt de Nūrī* —y, por tanto, a Santa Teresa—, el persa Nezamī del siglo XII ilustra en su *Haft Paykar* (*Siete princesas*) [40] el avance místico del alma [41] bajo la imagen de siete castillos (o más propiamente de un castillo de siete cúpulas, que a su vez son castillos) que corresponden al color y a las características de los siete planetas. Habitan estos alcázares siete princesas vestidas a su vez de los colores alusivos de los siete planetas. El príncipe sasánida Bahram Gor, símbolo del alma en busca de Dios, visita sucesivamente cada castillo o cúpula y describe un camino simbólico desde el color negro del primer castillo, que representa la majestad aún oculta de Dios (y que recuerda los primeros castillos aún oscuros y llenos de alimañas de Santa Teresa), y el blanco del séptimo castillo resplandeciente donde Teresa se une con la Divinidad.

El motivo alegórico de los siete castillos o cúpulas de Nezamī fue reproducido insistentemente por los miniaturistas persas [42]. Tan cara es al Islam, por último, la metaforización del alma en castillo, que trasciende al lenguaje popular: en árabe se dice *muḥaṣana*, que significa algo así como «que te proteja el castillo de Dios alrededor tuyo» [43].

Los musulmanes utilizan constantemente, de otra parte, el número siete para indicar las moradas de la vía mística. Cierto que este número ha sido el número perfecto o místico por excelencia tanto en Oriente como Occidente (recordemos la apasionada defensa que de esa cifra hace San Gregorio en sus *Moralia* y San Agustín en sus comentarios a los Salmos) [44], pero los árabes lo asocian una y otra vez a las moradas o castillos del alma, exactamente igual que Santa Teresa de Jesús y a diferencia de todos los europeos que se sirven de la alegoría general del alma como fortaleza sitiada. Abū-l-Ḥasan al Nūrī, el anónimo autor de los *Nawādir* y el persa Nezamī están en buena compañía cuando establecen siete moradas o castillos místicos para la ascensión espiritual del alma a lo largo de sí misma. Se trata de una tradición muy larga en el Islam: Semnānī (siglo XIV) habla de «une physiologie mystique articulée en sept organs ou centres subtils (*latîfa*)...» [45], y el crítico Henry Corbin asocia su caso al de otros místicos sufíes como Naŷm-dīn al-Kubrā [46] y Manṣūr al-Ḥallāŷ. En su *Tohfa* (7, 8) el citado místico hispanomusulmán Ibn-'Arabī ofrece una variante para el mismo símil al describir las «envolturas» del corazón (que son las moradas místicas) y sus propiedades:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nos hemos detenido en esta antigua asociación oriental entre los siete cielos cósmicos y los siete cielos o moradas (o castillos) del alma porque Santa Teresa no está tampoco del todo ajena a ella. En el tratado de las *Moradas* aludirá al hecho de que su alma subdividida en siete moradas o castillos es la contrapartida del cielo en que Dios habita. La reformadora respalda, naturalmente, su equivalencia con citas bíblicas: cuando dice que el alma es un castillo de fino cristal con muchos aposentos, «así como en el cielo hay muchas moradas», está pensando en San Juan IX, 2. Lo mismo cuando añade que «no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso» (Prov. 8, 31), «hecho a su imagen» (Gen.I, 26). Pero el resultado final de la concepción simbólica teresiana termina por estar profundamente hermanada con la de sus colegas místicos de Oriente: el alma se le presenta como siete castillos concéntricos que son las moradas que ha de recorrer hasta llegar a Dios y que a su vez están hechas a imagen y semejanza de las moradas del cielo, que deben ser, a todas luces, siete.

Por último, otra coincidencia adicional de Teresa con los árabes: la Santa oscila entre la asociación de su alma con un castillo siete veces concéntrico o con un *globo* o circunferencia de moradas concéntricas. A veces llamará al castillo «perla oriental» (*Moradas*, 2, 1, OC, p. 37), es decir, circunferencia blanca y luminosa. El citado místico Semnānī también se referirá a los siete «orbes» de luz de su alma que corresponden a los siete cielos que debe ascender hasta llegar a su Creador, mientras que el persa Kubrā concibe su alma en quietud como un orbe o círculo de luz transparente (cf. Corbin, *op. cit.*, pp. 128 y 105) muy semejante a la «perla oriental» con la que también Teresa confunde el castillo de su alma. Cierto que la imagen de una circunferencia es símbolo universal de la perfección y de Dios, pero el contexto específico en que Teresa y los árabes conciben estos globos u orbes de luz diamantina, confundiéndolos con los siete cielos o castillos de sus almas en busca de Dios, no dejan de ser perturbadoramente cercanos [50].

Hasta aquí los castillos del alma de los musulmanes en estrechísima conjunción con los teresianos. Pero hay otra tradición que guarda cierto parentesco —siquiera remoto— con la reformadora que se impone tomemos en cuenta ahora: la tradición mística judía. Durante el primer período de esta vastísima literatura secular —concretamente hacia los siglos V y VI A.D.— se escriben unos curiosos tratados anónimos conocidos como los *Hejalot*. Estos tratados visionarios consisten en la descripción de estos «hejalot» o palacios (o templos o vestíbulos) que constituyen la morada del Dios de Israel. El gnóstico los atraviesa deslumbrado y en el séptimo y último palacio encuentra el trono majestuoso de la gloria de Dios [51]. El origen de esta pormenorizada visión celestial de los *Hejalot* son los comentarios al Cap. I del Génesis y al primer capí-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«la séptima se llama sangre del corazón y es la mina de donde surgen las luces de la iluminación» [47]. Rūzbehān de Širaz (s. XIII) depende sin duda de esa tradición cuando nos dice en su *Diarium spirituale* que en un estado entre la vigilia y el sueño se le revela el interior de su propia alma. Mira al cielo y observa que la constelación de la Osa forma siete orificios a través de los cuales Dios se le muestra. Dios mismo le explica que estos son los siete orificios de su Trono, que en el fondo tienen su contrapartida en el alma del místico (Corbin, *op. cit.*, p. 79).

Estas siete estaciones o moradas místicas de los árabes parecen en muchos casos ser una proyección de los siete cielos en el microcosmos espiritual del alma humana (Corbin, *op. cit.*, p. 66). En tratadistas como Semnānī y Nezamī las moradas o castillos del alma todavía conservan los colores y atributos de las órbitas planetarias a que corresponden. Es interesante recordar en este sentido los cielos del paraíso descritos en el *Mi'rāŷ* o *Ascensión de Mahoma*, que son de distintos metales y piedras preciosas, y que a veces se describen en la forma de castillos [48]. Los siete cielos concéntricos del *Libro del Nocturno Viaje hacia la Majestad del más generoso* de Ibn-al-'Arabī parecen ser igualmente la contrapartida de los siete «cielos» o mansiones del alma, que en cierto modo, según Miguel Asín, parece reproducir Dante en sus siete mansiones celestiales que considera antitéticas de los siete estratos infernales [49].

Esta asociación que ha hecho la literatura mística islámica de las siete órbitas celestiales con las siete moradas místicas es antiquísima y ya está presente, según Henri Corbin, en el uso ritual de los *zigurats* babilónicos: «Los *célèbres ziqqûrâts* de Babylonie typifiaent la montagne cosmique aux sept étages, aux couleurs respectives des sept Cieux; par elles était possible, rituellement, l'ascension jusqu'au sommet...» (*op. cit.*, p. 66).

Mircea Eliade se refiere a su vez a esta tradición del ascenso ritual de siete peldaños o plataformas que representaban los siete cielos o las siete moradas del alma. Señala que su origen último es oriental, aunque los cultos órficos y pitagóricos contribuyen mucho a su difusión posterior en el mundo greco-romano.

Es de particular interés su descripción de la escala iniciática de los misterios de Mitra, que guarda sin duda relación —siquiera lejana— con las moradas místicas multicolores de Nūrī de Bagdad:

> Dans les mystères de Mithra, l'échelle (climax) cérémonielle avait sept échelons, chaque échelon étant fait d'un métal différent. D'après Celse (Origène, *Contra Celsum*, VI, 22) le premier échelon était de plomb et corresponderait au «ciel» de la planète Saturne, le deuxième d'étain (Vénus), le troisième de bronze (Jupiter), le quatrième de fer (Mercure), le cinquième d'«alliage monétaire» (Mars), le sixième d'argent (la lune), le septième d'or (le soleil) (Eliade, *op. cit.*, p. 96).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tulo de Ezequiel: inspirándose en el precedente bíblico, los primitivos místicos judíos dan cuenta detallada de su visión directa del *Merkabah* o trono de Dios («throne chariot», según Gershom Scholem, *Major...*, *op. cit.*, p. 46), al que dicen haber ascendido en éxtasis [52]. En el texto del *Gran Hejalot* se nos describe la ascensión o viaje del místico [53] a los siete palacios de Dios situados en el séptimo cielo. En cada palacio —cuyo esplendor ciega y cuyas dimensiones se nos describen en términos de la andadura de miles de años— [54] hay apostados terribles ángeles guardianes que quieren impedir el ascenso del gnóstico hasta el trono divino. El alma necesita un salvoconducto para aplacar a estos ángeles hostiles y se sirve de cédulas mágicas a base de nombres secretos para evitar ser echada al vórtice de fuego y viento que circundan los templos o palacios. En la puerta del séptimo palacio las dificultades arrecian y los custodios armados se muestran más amenazantes que nunca: «they stand angry and war-like, strong, harsh, fearful, terryfying, taller than mountains and sharper than peaks... Their swords are sharpened in their hands. Bolts of lightning flow and issue forth from the balls of their eyes, and balls of fire [issue] from their nostrils, and torches of fiery coals from their mouths. They are equipped with helmets and coats of mail, and javelins and spears hang upon their arms» [55]. Aunque los «yŏrĕdē-merkabah» —como se autodenominaban estos místicos— [56] alcanzan a veces el séptimo palacio de gloria y escuchan los himnos de los ángeles y del trono mismo del Dios de Israel (cuyos planes de venganza contra la «malvada Roma» celebran con arpas y órgano), Scholem nos advierte que «the infinite gulf between the Soul and God the king in his throne is not even bridged at the climax of mystical ecstasy» (*Major...*, p. 55).

Pero hay una diferencia muy importante entre los *Hejalot* hebreos y Santa Teresa. Los siete palacios celestiales de la tradición judía contienen el Trono de Dios, pero no constituyen metáfora de los procesos o moradas del alma. Rara vez se roza la noción de cierto grado de avance moral de parte del visionario a lo largo de estos palacios, como en este caso en que los primeros palacios parecerían implicar la adquisición de diferentes virtudes:

> ... Rabbi Akiba says to Rabbi Ishmael: «When I ascended to the first palace I was devout (*hasid*); in the second palace I was pure (*tabor*), in the third sincere (*yashar*), in the four I was wholly with God (*tamin*), in the fifth I displayed holiness before God; in the sixth I spoke the *kedushah* (the trishagion) before Him who spoke and created, in order that the guardian angels might not harm me; in the seventh palace I held myself erect with all my might, trembling in all limbs, and spoke the following prayer ... «Praise be to Thee who art exalted, praise be to the Sublime in the chamber of grandeur...» (*Apud* Scholem, *Major* ..., pp. 78-79) [57].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sin embargo, el mismo Scholem nos previene: los siete suntuosos palacios del Dios de Israel «(which has evoqued in the mind of more than one scholar comparisons with the pattern of Bizantine society» [*Major...*, p. 44]) no presentan un paralelo con el avance místico o espiritual del alma:

> It must be emphasized that these tendencies [to set the stages of ascent in parallel with the degrees of perfection] are alien to the spirit of the Hekhalot literature; ... Its subjects in never man, be he even a saint. The form of mysticism which it represents takes no particular interest in man as such; its gaze is fixed in God and His aura, the radiant sphere of the Merkabah, to the exclusion of everything else. For the same reason it made no contribution to the development of the moral idea of the truly pious Jew. The moral doctrine found in Hekhalot literature are pale and bloodless, the ideal to which the Hekhaloth mystic is devoted is that of a visionary who holds the keys to the secrets of the divine realm and who reveals these visions in Israel (*Major* ..., p. 79).

La cábala judía de los siglos medios —en especial el célebre libro del *Zohar*, atribuido al judío español Mošé o Moisés de León, del siglo XIII— retoma la idea de los siete palacios celestiales o *hejalot*, pero se mantiene en lo fundamental apegada a una visión en la que se especula sobre el aspecto que ofrece el Dios de Israel en su trono. Todavía hay ángeles terribles (que preside Metatron) y que intentan impedir la entrada del gnóstico a los siete palacios o vestíbulos celestiales del Merkabah [58].

¿Qué significan estos siete palacios del Trono de Dios de los primitivos tratados visionarios judíos de cara a las moradas-castillos musulmanes y teresianos? Vayamos por partes. En primer lugar, tanto los palacios judíos como los castillos árabes parecerían tener un sustrato cosmológico en común: la noción de los siete cielos planetarios. Esta tradición es antiquísima y la encontramos —lo indica el mismo Scholem— en las cosmogonías gnósticas, babilónicas, helénicas y pitagóricas. Recordemos que en el gnosticismo el alma del místico, liberada de la prisión de la carne, atraviesa las siete esferas guardadas por celosos guardianes hasta alcanzar la luz última de su purificación. Esta idea de la ascensión espiritual a lo largo de siete esferas debe haber irradiado tanto a la tradición mística judía como a la musulmana, donde se transforma, de alguna manera, en siete palacios o castillos. El misticismo judío, como hemos visto, nos habla, ya en los siglos V y VI, del Trono de Dios en la forma de siete palacios cuasi-inaccesibles al esforzado visionario israelita. Aunque acabamos de advertir que hay un sustrato ideológico en común a ambas espiritualidades semíticas, y aun cuando vayamos en seguida a ver las importantes diferencias que separan a los palacios judíos de los

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

castillos árabes, no nos parece fuera de lugar sospechar la posibilidad de algún tipo de influencia de los siete *Hejalot* de los rabinos hebreos sobre los místicos musulmanes que elaboran los siete castillos concéntricos del alma algunos siglos después. Cuando Nūrī escribe sus citadas *Maqāmāt* —hacia el siglo IX—, ya la tradición de los *Hejalot* era antigua y no es del todo improbable que hubiera circulado de algún modo en su patria. Espirituales judíos tales como Aaron ben Samuel de Bagdad, por poner sólo un ejemplo, fue coterráneo y estricto contemporáneo del musulmán Abū-l-Ḥasan al-Nūrī. También es justo recordar, de otra parte, que esta antigua tradición persa y babilónica de los siete cielos planetarios asociados ya a siete palacios se injerta desde temprano en el pensamiento astrológico y espiritual islámico. Cabe la posibilidad de que esta primitiva fecundación cultural haya ocurrido independientemente del judaísmo, aunque una investigación de este tipo queda fuera del alcance del presente estudio. Lo cierto es que David Pingree nos da clara noticia de la temprana presencia en el Islam de la imagen, de origen directo babilónico o persa, de los siete palacios zodiacales presididos por sabios místicos:

> As a variant to Dahhak's twelve zodiacal palaces, Ibn al-Nadim mentions another tradition according to which only seven were built, one named after each planet. The sage Tinkalus was put in charge of the temple of Jupiter, Tinqarus in charge of that of Mars, and Hermes in charge of that of Mercury... There can be little doubt that both the twelve and the seven palaces are modelled on the temples of the planets in Harran. ...the variant version offered by Ibn al-Nadim, that in which only seven palaces appear, also can be shown to have connection with the Arabic translations of the Pahlavi books; for both Tinkalus..., of which Tinkarus is an obvious variant, and Hermes are supposed to be authors of books so translated [59].

Pero ya sea que aceptemos una posible filiación general de la espiritualidad judía sobre la islámica, ya sea que consideremos que la cultura babilónica y persa ejerció una influencia paralela en el misticismo judío y en el musulmán, se impone que nos ocupemos de las diferencias fundamentales que existen entre los *hejalot* judíos y los castillos árabes. Santa Teresa parecería depender mucho más de la tradición musulmana que de la judía (y esto no empece su reconocida estirpe de descendiente de judíos conversos: en la fluida historia de las ideas de España esta situación no fue necesariamente determinante y no es incomún ver a los descendientes de conversos judíos, como los alumbrados, manejando ideas espirituales islámicas [60].

En primer lugar, salta a la vista que los siete palacios del misticismo judío constituyen —tanto en los tratados de los *Hejalot* como en el *Zohar*— la mayestática estancia del Dios de Israel a la que los asombra-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dos visionarios ascienden y cuyo deber es referir a sus correligionarios en todo lujo de detalles. Los siete castillos musulmanes son, por su parte, las siete moradas de la accesis espiritual del alma del místico. Exactamente igual que para los árabes, para Teresa los siete castillos-moradas son su *alma*, no el *trono de Dios*, aun cuando para todos —judíos, musulmanes y para la genial mística cristiana— en el séptimo culmina la búsqueda del Creador o la visión de su gloria. Sólo para Teresa y para los musulmanes, sin embargo, en los primeros castillos aún se mortifica el alma sensitiva y en los últimos ya se va alcanzando a Dios: estamos ante un proceso espiritual claramente delineado. La reformadora está muy lejos, de otra parte, de la complicada angeología de los *Hejalot* judaicos y de la rigurosa especulación teológica que tanto estos tratados como la célebre obra cabalística de Mošé de León implica. Nociones tan concretamente judaicas como la de la *Schejiná* y los *Sephiroth* (el objeto de los siete palacios celestiales del *Zohar* es el de «conservar la Schechina para el mundo») [61] necesariamente tendría que escapar a las reflexiones de Teresa sobre el progreso espiritual de su propia alma, que describe —como los musulmanes— con un carácter particularmente personal e íntimo y con muy pocas pretensiones de verdadera envergadura teológica.

Aún más: los castillos árabes y los cristianizados de la reformadora son claramente concéntricos: es ésta una de sus mayores rarezas y singularidades y es una noción que no parece estar muy bien delineada en los *Hejalot* del trono del Dios de los ejércitos [62]. También nos parece importante advertir aquí que en la espiritualidad judaica se nos habla de palacios —tal es básicamente el sentido de la palabra hebrea *hejal* (pl. *hejalot*), de origen sumérico: «casa grande, templo, vestíbulo»— [63], mientras que los musulmanes (y con ellos, Santa Teresa) conciben su alma extática como un castillo fortificado (*hiṣn/ḥuṣūn*) rodeado de muros y cercos. En los *Hejalot*, temibles ángeles impiden el acceso del visionario al palacio celestial: en los *Nawādir*, las *Maqāmāt* y las *Moradas* teresianas es precisamente el visionario el que, ya dentro de los castillos de su alma, intenta guardarlos del asalto del demonio (perro, alimañas) que intenta penetrarlos. Cuando la espiritualidad musulmana se refiere al castillo del alma siempre es en la forma de una fortaleza inexpugnable —y los cristianos, como hemos visto, parecen muy afines a esta tradición—, mientras que los judíos —cabalistas y pre-cabalistas— cuando hablan de los palacios espirituales se refieren al Trono de Dios o a algún aspecto de su complicada cosmología divina. Recordemos, de otra parte, otras variantes del símil del castillo interior de siete moradas que Santa Teresa tiene en común con los árabes: la oración es la puerta de acceso al castillo fortificado del alma, que habitan, en ambos casos, los alcaides y guardas de los sentidos y potencias espirituales.

Los castillos de Teresa y los palacios judíos sí tienen un dato intere-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sante en común: en el séptimo está Dios, visto a menudo en la forma de Rey. Incluso cuando la reformadora hace alusión a la séptima morada, casi siempre habla en términos del «palacio» donde se encuentra la divina majestad. La idea es profundamente hebraica —en el fondo, profundamente oriental— y no podemos descontar tampoco que en muchos pasajes de las *Maqāmāt* de Nūrī Dios también está visto como Rey que, rodeado de capitanes, habita en el centro del alma. Con todo, es posible que en algunos aspectos menores de la elaboración de su símil, la santa reformadora haya recibido una influencia conjunta del Islam y del Judaísmo. Lo que resultaría difícil saber es si sintetizó ambas tradiciones o si recibió la síntesis del símbolo místico de los castillos ya hecha.

Si comparamos ambas tradiciones —la judía y la árabe— nos parecería que, a pesar de que los palacios judíos anteceden a los castillos musulmanes por algunos siglos y que podrían haber fecundado de algún modo la fértil imaginación de los árabes, Santa Teresa está mucho más cerca aquí del Islam que del Judaísmo. Si es que los conocieron de algún modo, los sufíes tornaron íntimos y subjetivos los terribles palacios de la espiritualidad del *Mercabá* y los convirtieron en las fortalezas asediadas de sus propias almas en búsqueda de la unión con Dios. Salta a la vista que más bien parece haber sido esa la tradición que alcanzó a la santa de Avila, y no la inteligentísima pero cerebral tradición espiritual judía, donde el protagonista parece ser, según Scholem, el Dios de Israel y no el alma del hombre. En apoyo de la idea de una filiación fundamentalmente musulmana de parte de Santa Teresa, recordemos cuántos otros préstamos de la espiritualidad sufí alcanzaron a los místicos del Siglo de Oro, préstamos de los que nos hemos ocupado en otros estudios: símbolos como el gusano de seda, la noche oscura del alma, la apretura y anchura, el jardín del alma, las lámparas de fuego [44]. Existe una influencia espiritual musulmana muy generalizada en la espiritualidad peninsular renacentista —ya lo empezó a estudiar Miguel Asín hace unas décadas— y no sería extraño que estos siete castillos o moradas concéntricas formasen parte de la misma. Debe tratarse de un fenómeno muy amplio y muy coherente de transmisión y recreación cultural de unos gérmenes islámicos en la mística española. Parece entonces que son los castillos musulmanes —originales o de antigua filiación persa, babilónica o judaica— los que principalmente inspiran a la reformadora. Y sin embargo, imposible sustraernos a una idea que va quedando como sustrato fundamental de nuestras investigaciones: el símbolo de siete palacios o castillos espirituales —con todas sus variantes— parece ser de origen oriental antes que occidental.

Santa Teresa no habrá inaugurado, pues, el símil de los castillos concéntricos en la historia de la literatura mística. Es tal el peso de la evidencia documental que acerca a la santa a la elaboración literaria islá-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mica de los castillos (de plausible, aunque remoto origen hebraico) que nos obliga a plantearnos la pregunta de si estamos ante un caso definitivo de filiación cultural musulmana de parte de la reformadora. Filiación, sin duda, llena de problemas, pues tenemos que cuestionarnos cómo llegó a sus manos una información tan precisa en pleno XVI español y con la Inquisición a toda marcha. Máxime si consideramos que Santa Teresa, que no sabía latín, mucho menos sabría árabe clásico. A este respecto Miguel Asín propuso, como se sabe, a los moriscos criptomusulmanes del XVI, que ya hablaban en castellano, como posibles transmisores de estos conocimientos islámicos a los espirituales del Siglo de Oro en su debatido ensayo «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz» (*Al-And* I, [1933], pp. 7-79). Con el fin de verificar la hipótesis de Asín, nos hemos entregado durante años a la tarea de explorar la literatura clandestina de estos moriscos españoles que, a lo largo del siglo XVI, y bajo presión inquisitorial, escribieron importantes documentos en castellano, pero conservando aún la grafía árabe. Miguel Asín no pudo explorar detenidamente esta fascinante literatura, que sólo en las últimas décadas ha recibido la atención que merece [65]. Pese a nuestro enorme entusiasmo inicial con estos manuscritos inéditos —frente a los cuales grandes arabistas como Juan Vernet aún guardan serias esperanzas de que constituyan clave importante para explicar las huellas del Islam en el Siglo de Oro— no hemos podido dar en ellos con ninguna clave significativa que nos explique los símbolos islámicos que tanto Santa Teresa como San Juan de la Cruz utilizan (los siete castillos, la noche oscura, las lámparas de fuego, entre otros). La literatura aljamiado-morisca, que consiste principalmente en tratados religiosos proselitistas, en disquisiciones sobre magia y medicina, en leyendas y poemas y sobre todo en testimonios patéticos sobre la experiencia colectiva de dejar de ser como pueblo constituido, a pesar de su inmenso interés humano (y aun a veces literario) de claras muestras del lamentable estado cultural al que los moriscos habían llegado en vísperas de su expulsión final. Sin embargo, en las páginas ingenuas de algunos tratadistas doctrinales criptomusulmanes sí hemos logrado encontrar la famosa imagen del castillo del alma. Pero estos hallazgos no deben ilusionarnos demasiado: los moriscos, tan modestos culturalmente, nunca elaboran la compleja estructura del castillo siete veces concéntrico que fue común a los musulmanes cultos del medioevo y a Santa Teresa. Cuando los autores aljamiado-moriscos hablan de castillos arquetípicos parecen limitarse a los rudimentos del símil: en el manuscrito S-2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, que escribe ya desde Túnez un tratadista anónimo expulsado de la Península en 1609 [66], el alma del fiel se representa como una fortaleza asediada por vicios y pecados [67]. Este símil rudimentario podría ser derivativo tanto de un Algazel [68] como de un San Bernardo,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ya que los moriscos, tan híbridos desde el punto de vista cultural, recibían a menudo las influencias simultáneas de Oriente y de Occidente, que confundían (a menudo caóticamente) en sus propios tratados. En el *al-ḥadīẓ* o leyenda del *Alkázar del oro*, contenido en el manuscrito 3226 de la Biblioteca de Palacio de Madrid (y publicado por Alvaro Galmés de Fuentes (*El libro de las batallas...*), el alcázar está concebido en términos mágico-religiosos: ʿAlī Ibnu Ṭālib lo libera de los demonios y alŷines o genios que lo poseen con la ayuda de Dios y la lectura del Corán. También el Mancebo de Arévalo, que es acaso el autor aljamiado más importante conocido hasta hoy, se hace eco a su vez del socorrido símil, pero confunde el «alqaṣṣar rreal» alegórico del alma con el del cuerpo [69]. Todos los ejemplos que hemos podido documentar en la literatura aljamiado-morisca tienen, pues, muy poco que ver con la complicada imagen teresiana, aunque, como se trata de una literatura todavía en proceso de estudio, es preciso quedar a la prudente expectativa de posibles hallazgos futuros.

Las posibles «fuentes intermedias» de Santa Teresa —los mencionados Eckhart, Dom Duarte, Grosseteste— que a menudo citan directamente (y como autoridades) a los musulmanes (Algazel, Averroes) parecen, como ya hemos visto, también muy lejos del símbolo tal y como se da en los *Nawādir* y en Nūrī. Más lejanos aún parecen estar estos espirituales de los *hejalot judíos*, con los que prácticamente nada tienen en común. Lo mismo sucede con los místicos españoles preteresianos, que ya no citan —claro está— a los árabes, pero que, aunque parezcan evidenciar leves huellas de su mística, nunca es tan honda como la de Santa Teresa.

A la hora de explicarnos el fenómeno de esta transmisión cultural islámica a la reformadora, nos preguntamos si no habrá que pensar en opúsculos ascético-místicos desconocidos hoy, con una sola edición o con muy pocas ediciones y, por tanto, de difícil acceso. O acaso en traducciones o versiones de autores árabes (quizá hechas anónimas, como era tan frecuente en la época) que pudieran haber llegado a las manos (o a los oídos) de Santa Teresa. Aún más probable podría ser un caso de transmisión oral: Miguel Asín atribuye el fenómeno de la elaboración teresiana del símil islámico a «reminiscencia subconsciente de relatos orales» (*El símil, op. cit.*, pp. 272-3). Coincidimos aquí con el maestro: no nos parece arriesgado formular con él la hipótesis de que un símbolo tan extendido en el Islam de una manera u otra ya hubiese pasado a formar parte de la espiritualidad popular española del Siglo de Oro [70]. Quién sabe si Teresa oyó por primera vez la comparación del alma con siete castillos en algún olvidado sermón religioso o de labios de algunos de sus primeros confesores. Acaso lo leyera en un oscuro tratado ascético-místico perdido hoy para nuestra desventura de investigadores.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Se imponen aquí, antes de terminar, algunas reflexiones adicionales. Si la materia prima del célebre símbolo de los siete castillos de Santa Teresa es islámica (aunque, recordémoslo una vez más, con posibles ingredientes judaicos, persas o babilónicos), parece preciso poner al día algunas de las hipótesis de trabajo de otros dos eminentes eruditos teresianos: Helmut Hatzfeld y el citado Gaston Etchegoyen. Hatzfeld [71] no niega la influencia musulmana sobre la reformadora, pero supone que ésta le viene exclusivamente a través de Raimundo Lulio. Lulio no es —ni mucho menos— el único arabizado peninsular (ni aun europeo). Muchos de los símbolos o motivos religiosos islámicos que encontraremos entre espirituales posteriores (San Juan de la Cruz, San Antonio de Lisboa, Osuna, Laredo, Santa Teresa) no los elabora necesariamente el enigmático escritor mallorquín. Lo que sucede es que las huellas del Islam en Lulio son tan palmarias (recordemos que escribía en árabe y que cita a los «morabitos sufíes» directamente en su *Blanquerna*) que ha sido cómodo atribuirle a él cualquier influencia posterior musulmana en la Península para la que no exista una clara explicación. Pero es necesario mirar a Lulio y a los escritores ascético-místicos peninsulares con una nueva óptica: muy pocos quedaron a salvo de una profunda impronta islámica. Esta impronta parece más generalizada de lo que se ha creído hasta ahora. En nuestro caso, por lo pronto, parece evidente que Teresa está más cerca de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī de lo que está de Raimundo Lulio. O de lo que el mismo Lulio está de este tratadista árabe del medioevo.

En segundo lugar, nos parece necesario revisar en algo las hipótesis del admirado Gaston Etchegoyen en torno a las fuentes teresianas. En su citado libro póstumo, este joven maestro explora minuciosa y convincentemente la tradición mística que precede a Santa Teresa, y la coloca en su debida perspectiva europea. Advierte, tras su estudio, en el que rastrea el símbolo del castillo del alma en espirituales anteriores a Teresa como Osuna y Laredo, cómo la «litterature dont le fond et la forme appartiennent à la tradition... paraît originale dans la mesure où l'on ignore les maîtres spirituels du XVIe siècle» (*op. cit.*, p. 365). Nos permitimos añadir a las palabras de Etchegoyen que la literatura de Santa Teresa parecería original también sólo en la medida en que ignoráramos los maestros musulmanes que elaboraran su mismo símbolo literario de los siete castillos-moradas concéntricos durante más de nueve siglos de exquisita literatura. Y antes de ellos, a los primitivos rabinos que concibieron el trono de Dios en la forma de siete palacios consecutivos desde el siglo V de nuestra era y que fueron imitados por los cabalistas del siglo XIII.

Al desconocer la presencia de estos símbolos en el Islam (y la existencia de la variante judaica), Etchegoyen lleva a cabo algunos esfuerzos explicativos que hoy parecerían inútiles. Como para el símil más famoso

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la santa, el de sus castillos interiores, el erudito francés no había encontrado antecedentes convincentes, trata de reconstruir el proceso de su génesis por «agregación» de los elementos del símbolo que la reformadora esboza en el *Camino* y la *Vida* y aún en los *Conceptos del amor de Dios*:

> Dans l'autobiographie, le jardinier du verger mystique devient un alcalde invisible qui remet à Dieu les clefs de la fortresse (Vie XVIII). Dans les *Pensées sur l'Amour divin*, l'âme prepare en soi un logement pour l'Aimé (chap. II). Enfin, le *Chemin* ... définit l'oraison de Recueillement en évoquant un palais somptueux ... (*op. cit.*, p. 336).

Creemos que dado el caso que el símil de los siete castillos o moradas del alma, como esperamos haber demostrado, es una imagen repetida en la literatura espiritual islámica (y con variantes, en la hebraica), Santa Teresa no la crearía a través de un proceso de amplificación de elementos anteriores dispersos por su obra, sino que de alguna manera tendría acceso al esquema simbólico ya perfectamente articulado.

Y concluyamos. Posiblemente nunca demos con el eslabón perdido entre la reformadora —de tan mala memoria para sus fuentes literarias— y el Islam. Pero ante la elocuente evidencia de los opúsculos musulmanes, nos parece imposible no sentir cerca de ellos a Santa Teresa. La santa —seguramente sin conciencia de ello— parecería injertarse en la tradición mística islámica donde el símbolo de los siete castillos concéntricos de la ascensión espiritual se elabora a lo largo de muchos siglos, acaso con la ayuda de remotos antecedentes judaicos y orientales. Sólo que la elaboración cristiana de Santa Teresa, mucho más honda que la de los musulmanes, resulta genial y es la que hace famosa la imagen en la espiritualidad occidental. La santa lleva a tales alturas literarias y espirituales sus fuentes semíticas que se hace pálido su lejano origen en tierras de Oriente. Pero no es restarle mérito al talento de Santa Teresa el insistir en este origen islámico —y quizá aún hebraico— lejano, pero decisivo del símbolo de los castillos. La reformadora lo supo fundir con su propia herencia cultural cristiana y lo llevó a su innegable culminación en la literatura espiritual del Siglo de Oro, que supo hacer tan fecundamente mestiza.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

V

ANONIMIA Y POSIBLE FILIACION ESPIRITUAL ISLAMICA DEL SONETO «NO ME MUEVE, MI DIOS, PARA QUERERTE»

Uno de los casos de anonimia más famosos de la literatura española, junto con el del *Lazarillo de Tormes* y el del segundo *Quijote*, es el del misterioso sometо «No me mueve, mi Dios, para quererte». Anonimia tan famosa como debatida: el poema ha sido adjudicado a Santa Teresa, a fray Luis de León, a San Juan de la Cruz, a Pedro de los Reyes, a Lope de Vega, a San Ignacio, a San Francisco Xavier, al mexicano fray Miguel de Guevara. Su origen —italiano, latino, portugués, mexicano— y su posible fecha de redacción —fines del siglo XVI, principios del XVII— también han sido motivo de polémica. Teóricos más recientes, abandonando la ingrata búsqueda de un autor específico, se han ocupado de la filiación doctrinal del soneto. Así, Leo Spitzer advierte en el poema «el sobrio y riguroso carácter de un ejercicio espiritual en el sentido de San Ignacio de Loyola» [1]. Carroll Johnson propone un autor converso, interesado en un enfoque religioso íntimo y deseoso, por razones obvias, de su salvaguardia personal [2]. Helmut Hatzfeld rechaza los posibles orígenes islámicos del soneto, sugeridos por Asín Palacios (volveremos después sobre esta teoría), al proponer como fuente más directa al mallorquín Raimundo Lulio [3]. En su conocido estudio *The sonnet «No me mueve, mi Dios». Its theme in Spanish Tradition*, Sister Mary Ciria Huff, haciéndose eco de Maurice Legendre y desestimando la peculiaridad del soneto, concluye que debe seguir considerándose anónimo [4].

Según la autora, el anonimato del autor no es significativo, pues el poema celebra una doctrina ortodoxa y para colmo abundante en la literatura española. Aunque los críticos han defendido distintas filiaciones culturales o literarias para el soneto, es fácil advertir que la mayor parte de ellos coincide en no problematizar el anonimato bajo el cual se protegió el poeta. En uno de esos escasos esfuerzos por explicar el posible por qué del misterio que ha rodeado al autor por tantos siglos, el ilustre hispanista francés Marcel Bataillon, al comienzo de su ensayo, se hace una pregunta profundamente significativa: «¿Circularía anónima esta poesía por miedo a la acusación de iluminismo? No es del todo absurdo

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pensarlo, aun cuando el sentimiento del soneto sea intachablemente ordotoxo» (art. cit., p. 427). Pero Bataillon abandona rápidamente esta posibilidad para concluir que

> ... el velo que cubre la personalidad del autor puede explicarse de otro modo. El soneto anónimo es problema para nosotros no tanto por expresar un concepto excepcional como por ser expresión poéticamente bella del mismo ... Estas poesías [el soneto; poemas anónimos como los incluïdos en el libro de fray Miguel de Guevara] nos remiten, más bien que a una personalidad de escritor, a una corriente viva de la espiritualidad católica. Poesía inspirada y utilitaria a un tiempo, puede decirse que versos de esta índole fueron el mejor vehículo del sentimiento religioso que alentaba en ellos. No es de extrañar que muchas poesías de estas, y no de las peores, circularan anónimas. Ni a los autores les interesó firmarlas ni les importaba el nombre del autor a los que copiaban o recitaban ... Quédese el autor en su anónimo, con tal que entendamos bien lo que significa. Es un momento de la espiritualidad «cristocéntrica», un eslabón aviliano de la cadena que une la escuela italiana de los *spirituali* y del Beneficio de Cristo con la escuela del Puro Amor que florece en la Francia de Luis XIII. Es anónimo adrede, pero sin segunda intención. Y si tanto fascina el misterio de quiénes fuesen los autores de *La Celestina* y del *Lazarillo*, artistas muy conscientes de su aportación a la literatura, y quisiéramos adivinar por qué recataron su personalidad, importa mucho menos poner nombre de autor a un soneto compuesto sin más ambición literaria que la de dar fuerza comunicativa a un extremo de amor de Dios (*ibid.*, pp. 428, 439-440).

Bataillon, renuente al parecer a seguir indagando el por qué de la debatida anonimia (también los PP. Schurhammer y Wicki concluyen sin más: «Auctor ignotus est» [5]), se contenta con trazar la posible filiación doctrinal del poema y las corrientes ideológicas con las que se asocia. (Sobre los autores que manejan el tema y que Bataillon destaca —Juan de Valdés, Juan de Avila— volveremos más adelante.) ¿Se trata realmente de un caso de anonimato fortuito, «inocente»? ¿Es esta anonimia del soneto tan sin problemas? Creemos que no. Diversas razones permiten (casi obligan) a pensar que el autor pudo haber visto la necesidad de silenciar su nombre.

Consideremos, en primer lugar, el motivo religioso del soneto. El sorprendente extremo de amor que ilustra el poema —amar a Dios por Dios mismo y no por temor al castigo o por deseo de la recompensa— ha sido asimilado por la crítica en general y sin demasiado debate a una tradición indiscutiblemente ortodoxa. Marcel Bataillon, aunque admite la singularidad del tema, lo considera «intachablemente ortodoxo»; H. Hatzfeld (*op. cit.*, p. 48) llama la atención sobre la forma concesivo-condicional que hace al soneto «tan aceptable teológicamente»; Sister Mary Ciria dedica largas páginas de su tesis a esclarecer la doctrina puramente católica del poema. Ante esta posición resulta sin duda más

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

defendible lo «casual» de la anonimia del autor. Pero ¿zanja esta ortodoxia todos los problemas del soneto? Un breve examen de la historia crítica del poema nos deja ver que su posición teológica fue impugnada más de una vez. Alberto María Carreño [6] proporciona un dato interesante, que recoge brevemente también Sister Mary Ciria: en el siglo XVIII, el arzobispo de México, consciente de lo polémico de la posición doctrinal del soneto y queriendo averiguar si no contenía nada reprobable, consultó la opinión de los sacerdotes Juan de Miranda y José Ribera. El primero no encontró tendencias heterodoxas; el segundo, en cambio, consideró «que sus teorías eran de las reprobadas por la Santa Sede». El debate siguió, ya que la opinión de Ribera motivó un opúsculo anónimo, encontrado a principios de siglo en el archivo del colegio jesuíta de San Ildefonso, que defiende con energía la ortodoxia del soneto. Naturalmente, nadie defiende lo que no se ataca. No cabe duda de que el soneto, ortodoxo o no, tiene un tema teológicamente controvertible. Algunos críticos, aunque defensores de la impecabilidad doctrinal del poema, no dejan de advertir su peligro: Carreño (*op. cit.*, p. 68) confiesa que «tal vez sería una heregía [sic], si no fuera un grito del más puro amor»; Menéndez Pelayo (nadie sabe exactamente por qué razones) considera que el soneto, «mal entendido por los quietistas franceses, les sirvió de texto para su teoría del amor puro y desinteresado» [7]. Y Sister Mary Ciria (*op. cit.*, página 25), aunque llama a estas palabras de Menéndez Pelayo «surprising information», admite que «as early as the XVII century, probably because of quietism, France felt uneasy about the theme of this spanish sonnet» (*ibid.*, p. 61) y que, a pesar de la teología aceptable del soneto, «for some reason, an act of perfect love and contrition, especially one containing an explicit statement of disinterestedness such as that of the sonnet, has come to be considered quite unusual and extraordinary» (*ibid.*, p. 60). Una vez más, sí existen razones para considerar problemático el exabrupto de amor del anónimo poeta. Echemos un vistazo al tema del amor puro y desinteresado en la historia del pensamiento cristiano: al hacerlo caeremos en cuenta de que el tema bordea peligrosamente la herejía.

El motivo temático, como se sabe, comienza con la cristiandad misma. En la Biblia de San Juan declara que «caritas foras mittit timorem». San Pablo medita sobre un sentimiento de amor tan desinteresado que con tal de no separarse de Cristo, prefiere perder los deleites del cielo o sumirse en los suplicios del infierno. La patrística elaborará el tema: es muy conocido el énfasis que le da San Clemente de Alejandría en el siglo III en sus *Stromata*. Clasifica a los hombres en tres tipos: los esclavos (que obedecen a Dios por temor al infierno), los mercenarios (que obedecen a Dios por deseo del paraíso) y los hijos de Dios, que siguen a Dios por amor desinteresado a El. Con todo, San Clemente no deja

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de admitir como legítimos y aun buenos los sentimientos de miedo y de esperanza, primeros móviles de la obediencia a Dios. El tema surge con frecuencia en la Patrística: San Ambrosio, San Jerónimo, el Pseudo-Dionisio, Isaac de Nínive, San Gregorio, San Juan Crisóstomo, San Basilio y, sobre todo, San Agustín (Sermo 334, número 3; Sermo 385, números 4 y 5) lo exaltan. En la Edad Media, sin embargo, la caridad o el amor perfecto comienza a constituir problema. En su excelente estudio «Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge» [8], Pierre Rousselot advierte que ya desde el siglo XII comienzan las polémicas en torno al tema, adelantándose cinco siglos a las conocidas querellas de Bossuet y Fénelon en Francia. Abelardo exige para Dios un amor totalmente desinteresado, mientras que Hugo de San Víctor, por el contrario, considera inimaginable un amor a Dios que no implique automáticamente un amor de sí mismo. El problema no se resuelve y seguirá constituyendo controversia en los siglos que siguen. Pero Santo Tomás, cuya obra es la expresión más perfecta de la ortodoxia católica, lleva a cabo un enorme esfuerzo teológico que tendrá larga fortuna y que ayudará a determinar sin duda la posición eclesiástica oficialmente sancionada: el de ofrecer una solución conciliadora al dilema entre el amor de Dios y el amor propio. Mediante una argumentación que no nos toca reexaminar aquí, concluye que ambos amores coinciden por naturaleza. No se puede, por tanto, descartar ninguno de ellos: el más elevado amor de Dios no puede anular el amor propio, que podría dictar un deseo del cielo o un rechazo del infierno.

La controversia del amor puro, que defienden con más o menos moderación en los siglos siguientes Duns Escoto, Jean Gerson y Nicolás de Cusa (entre otros), culminará en las harto conocidas polémicas de la Francia del XVII.

San Francisco de Sales parece escasamente escapar a la condenación de la Iglesia en el enfoque doctrinal de la caridad desinteresada de su *Traité de l'amour de Dieu.* El *Dictionnarie de spiritualité* subraya el hecho: San Francisco de Sales entiende el amor puro como un acto psicológico. Ya vimos que, ontológicamente, Santo Tomás había propuesto que el deseo del bien propio y el deseo de Dios son lo mismo. Considera el santo, sin duda desde un punto de vista psicológico o sentimental, que en el momento en que la voluntad hace un acto de amor, puede echar de lado momentáneamente todo motivo de interés. «Momentanément, car si c'était habituellement, ce serait l'état d'amour pur, excluant la vertu d'espérance et condamné par l'Église» [9], se apresuran a aclarar los autores del citado diccionario. (Cabe al pregunta: ¿Debe el deseo amoroso del soneto, para ser «católico», consistir en un pasajero instante?)

El discípulo leal de San Francisco de Sales, Jean-Pierre Camus, obispo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Frontispicio de A. de Bosse a *La Charité* (París, 1697), de Jean-Pierre Camus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de Belley, reproduce la defensa salesiana del amor puro en su *Défense du pur amour contre les ataques de l'amour-propre* de 1640. El amor puro acababa de ser atacado en una obrita ascética y anónima, probablemente de algún jesuíta. Esta obrita, que motiva la defensa de Camus, provoca toda una controversia o debate, pues Antoine Sirmond se apresurará a refutar las doctrinas de Camus (*La défense de la vertu*, 1641). En su extensa *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...* [10], Henri Bremond se ocupa en detalle de esta polémica, que él considera «pré-querelle du quiétisme». Camus, discípulo —como vimos— de San Francisco de Sales y relativamente moderado, pues no llega a descartar del todo los sentimientos del temor y de la esperanza, se autoriza con un curioso pasaje del cronista de San Luis Rey de Francia, Joinville. En su célebre crónica sobre las cruzadas de San Luis, escrita en 1309 y a los ochenta y cinco años de edad, el historiador nos revela que el hermano Yves, enviado por San Luis en una misión al soldán de Damasco, se encuentra en el camino a una anciana que portaba un brasero de fuego y una jarra de agua. Interrogada por Yves, contesta que con el fuego quería quemar el paraíso y con el agua apagar el infierno, a fin de que los fieles amasen a Dios por El mismo. Camus bautiza a esta misteriosa mujer con el nombre de Caritée y se la apropia como símbolo para su teoría del amor. Y a pesar de todos los ataques (Sirmond cuestiona la existencia real de esta «dame inconnue»), el obispo de Belley coloca en la portada de su libro *La Charité ou le portrait de la vraie charité, histoire dévote tirée de la vie du Saint Louis* (París, 1641) un grabado en el que Abraham de Bosse ilustra esta legendaria mujer.

El debate más famoso sobre el tema —el de Fénelon y Bossuet— termina, como se sabe, muy mal. Tratando de apoyarse en la Patrística (sobre todo en San Clemente), Fénelon defiende a toda ultranza el amor desinteresado. Su libro *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (París, 1697) fue atacado por el profundamente tomista obispo de Meaux, Bossuet, en su respuesta *Divers écrits ou mémoires sur le livre «Explication des maximes des saints»*. Pero fue impugnado mucho más duramente por la Iglesia, que terminó por condenarlo en el breve *Cum Alias*, del 12 de marzo de 1699, de Inocencio XI. Se reprobaron 23 proposiciones del libro, entre ellas las que postulaban la doctrina del amor perfecto:

> Fénelon considère comme légitime et comme normal, pour le chrétien parfait, l'état d'amour pour dans lequel tout motif intéressé tel que le désir de la récompense céleste et la crainte des châtiments éternels, serait habituellement et même toujours exclu. Ce qui revient à rejeter de la vie spirituelle les actes d'espérance et de désir du salut; prétention illégitime (*Dictionnaire de spiritualité*, p. 646).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Una vez más, advertimos lo peligroso del tema: si no hay el cuidado de salvaguardar como legítimos los sentimientos del temor y de la esperanza, se cae en la heterodoxia. Fénelon pecó de «exceso de caridad» al extremar la postura religiosa del soneto. El autor anónimo, que se cuida en los tercetos finales de no eliminar del todo la presencia del paraíso y del infierno, parece, en efecto —y como hemos visto que señala la crítica—, no rebasar los límites de la ortodoxia. Pero no hay duda de que la caridad extrema que postula se encuentra a un paso de la herejía. Su posición ante el amor puro no ha sido la más aceptada ni la más popular en la cristiandad tomista. De ahí la problemática legitimidad doctrinal del soneto, puesta en duda más de una vez. ¿Se podría explicar la anonimia del poema a la luz de sus ideas religiosas, obviamente equívocas y francamente peligrosas? Quizá sea ésta una de las causas. Pero recordemos que cuando Fénelon es condenado (condena que seguramente hizo que el arzobispo de México cotejara la teología del poema) el soneto ya existía. Aunque algunos críticos lo llevan hasta el siglo XVI, hasta la fecha la impresión más antigua es de 1628; aparece, entre otros poemas anónimos o hechos anónimos (sobre esto también volveremos), en la *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios*, del Dr. Antonio de Rojas. De manera que el soneto, aunque puede ser considerado ortodoxo y aunque se publica antes de las censuras oficiales de la Iglesia sobre el tema, empalma con una tradición ideológica sobre el amor que fue motivo de polémica ya desde la Edad Media y que en su versión extrema llegó a constituir herejía.

Pero es que existen otras circunstancias adicionales que muy bien pueden haber hecho que el tema del amor perfecto pasara a ser peligroso en la España del XVI o del XVII. Volvamos sobre el interesante dato del cronista Joinville, tantas veces citado, pero tan poco trabajado por la crítica [11]. La leyenda relatada por el historiador, que manifiesta la patente existencia del tema en el Islam, no pasaría de ser una mera curiosidad en Francia. Pero muy otra es la situación en España, que en los siglos XVI y XVII aún no había borrado las huellas del Islam. Oigamos, ante todo, a Joinville:

> Tandis que il aloient de leur hostel à l'hostel du soudan, frères Yves vit une femme vieille qui traversoit parmi la rue, et portoit en sa main destre une escuellée pleinne de feu, et en la senestre une phiole pleinne d'yaue. Frères Yves li demanda: «Que veus-tu de ce faire?» Elle li respondi qu'elle voulait du feu ardoir paradis, que j'amais [sic] n'en fust point, et de l'eau esteindre enfer, que jamais [sic] n'en fust point. Et il li demanda: Pourquoy veus-tu ce faire? —Pour ce que ce je ne veuil que nulz jamais bien pour le guerredon de paradis avoir, ne pour la peur d'enfer; mais proprement pour l'amour de Dieu avoir, qui tant vaut, et qui tout le bien peut faire [12].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aunque lamentablemente el cronista nos dice muy poco sobre este frerè Yves le Breton, sí nos informa que era conocedor de la lengua y costumbres sarracenas, razón por la cual San Luis lo envía a numerosas embajadas. En efecto, este conocedor del Islam se estaba enfrentando a una idea y a una leyenda extendidísima del mundo religioso árabe: la doctrina del amor puro o desinteresado. Émile Dermenghem nos confirma un dato que se hace evidente a cualquier lector de misticismo islámico: la Caritée de Camus con la que se encuentra Yves es en realidad Rābi'a, la mística de Basora (o probablemente su leyenda). Aflakī, en su biografía del célebre poeta místico persa Ŷalaluddīn Rūmī, repite la anécdota de Joinville, sólo que esta vez en labios de Rūmī y con la expresa identificación de la «femme inconnue»:

> Puis il [Roumi] raconta comment une compagnie de mystiques vit un jour Râbi'a avec un brandon d'une main et une cruche d'eau de l'autre pour incendier le paradis et éteindre l'enfer afin de faire disparaître ces deux voiles qui nous coupent la route, afin qui le but soit désigné et que les serviteurs de Dieu le servent sans motif d'espérance ou de crainte, car s'il n'y avait pas l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, la plupart des gens n'adoreraient point Dieu ni ne se montreraient point obéissants [13].

Al referirse al relato de Joinville, Dermenghem (*op. cit.*, p. 30) aclara que «c'est à cette sainte femme, qui vivait à Baçra au VIII[e] siècle, que remonte l'allégorie fameuse...».

A. J. Arberry y Margaret Smith están de acuerdo en considerar a Rābi'a al-'Adawiyya de Basora, muerta probablemente hacia el 801, a los ochenta años (recordemos que Yves habla de una «vieille femme»), como la introductora del tema del amor puro entre los sufíes: «With her is generally associated the first enunciation in Sufism of the doctrine of Divine Love, which later came to be so dominant a feature of the movement» [14]. Margaret Smith, en su estudio sobre *Rābi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, subraya lo dudoso de muchos de los datos sobre la vida de esta enigmática asceta y mística. Muchos teólogos y poetas la historian, pero resulta difícil deslindar la leyenda de los hechos. En todo caso, es de interés advertir que Rābi'a, además de ser el centro de varias leyendas sobre el amor puro [15], es la autora putativa de poemas sobre el mismo tema. Fāriḍ al-dīn 'Aṭṭār, el célebre poeta persa, recoge uno de ellos [16] en su *Taḏkirat al-awliyā'* [*Memorial de los santos*]. *Si bien no podemos* confiar demasiado en el rigor literario o histórico del imaginativo 'Aṭṭār, es importante advertir lo aceptado y lo extendido del motivo religioso.

El tema había sido convertido en poesía muy temprano en el Islam. Es curioso que Asín Palacios, al citar varios poemas árabes sobre el amor puro, no mencione los atribuidos a Rābi'a. Aún otra fuente, Abū Ṭālib al-Makkī en su *Qūt al-qulūb*, da una versión algo alterada del poema

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

citado, atribuyéndoselo nuevamente a Rābi'a [17]. Pero Rābi'a no está sola: ya dijimos que en el Islam la caridad desinteresada constituye motivo teológico obsesivo. Con toda razón Asín comenta que «el tema hinche las páginas de los libros devotos con anécdotas y casos ejemplares de este amor heroico, cuyos protagonistas ... lo exaltan en prosa y verso. Imposible traerlos aquí todos a colación. Exigiría su estudio un libro de propósito» [18]. Por razones de espacio no podemos detenernos demasiado en este amplísimo tema, que aún espera un libro. Vayan al menos unos ejemplos que den una idea de la densidad del motivo doctrinal en la cultura islámica.

En su *Diwān de Abū Bakr al-Shiblī*, Kāmil M. al-Shaibī [19] cita las palabras de este extraño místico de Jorasán que termina en un asilo. Al llegar a un alto grado de conciencia o de iluminación, Šiblī exclama: «Oh, Dios, esconde el paraíso y el fuego entre tus cosas escondidas, para que seas servido sin causas aparentes.» También advierte el profesor Shaibī, estudioso de este tema del amor puro en el Islam, que 'Aṭṭār (*op. cit.*, p. 281) atribuye a Šiblī una anécdota muy parecida a la que vimos protagonizaba Rābi'a: una vez Šiblī fue visto con un carbón encendido. Al preguntársele qué hacía con eso, contestó que quemaría la Kaba para que sólo se adorara a Dios. Y otra vez fue visto con una tea encendida en los dos extremos. Se repitió la pregunta, y Šiblī contestó que quemaría el infierno y el cielo con cada extremo para que los hombres adoraran sólo a Dios [20].

Abū Sa'id Ḥarrāz hace teoría de las mismas ideas religiosas: «le gnostique a renoncé intérieurement au désir de la récompense (céleste)» [21]. La idea se repite en Yaḥyā ben Mo'adz Rāzī: «Quelle différence ... entre celui qui va au festin pour le festin et celui qui y va pour le Bien-Aimé! Le paradis est la prison des gnostiques comme le basmonde est la prison des croyants» (Dermeghem, *op. cit.*, pp. 31-32), y en el poeta Ḥallāŷ, crucificado y despedazado vivo por sus ideas: «Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse des sens; renoncer aux joies crées du Paradis, c'est l'ascèse de l'esprit» (*ibid.*, p. 29). Abū 'l-Ḥasan Jurkanī, poeta menos extremo, se acerca al enfoque doctrinal del soneto lo suficiente como para resultar «ortodoxo» dentro de la cristiandad:

> No digo yo que el Paraíso y el Infierno no existan; digo que es como si no existieran para mí, porque ambos fueron creados por Dios, y en el lugar donde yo estoy no hay espacio para ninguna cosa creada [22].

Entre los poemas relativos al amor perfecto que cita Asín Palacios en su *Islam cristianizado* y que relaciona de pasada con el anónimo soneto, recordemos uno que también guarda estrecha semejanza con el poema. Lo recoge Ibn-'Arabī en su *Futūḥāt* (II, 458), y lo atribuye a un joven discípulo de Dulmún el egipcio:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Todos ellos a Dios rendidos sirven
porque temen el fuego del infierno
y creen que librarse de esa pena
es ya para ellos beneficio inmenso.
Pero yo, que no pongo mis miradas
ni en el infierno ni en el paraíso,
en pago del amor que a mi Dios tengo,
ni quiero recompensa ni la pido

(Asín Palacios, *op. cit.*, p. 250).

Aunque el misticismo islámico no parece cuestionar la legitimidad y la deseabilidad de este extremo de amor, es consciente de su dificultad heroica [23].

Importantes teóricos del sufismo como Ibn-'Arabī de Murcia no desdeñan el tema. Además de hacer antologías de poemas tanto ajenos como suyos sobre la caridad perfecta, el místico hispano-musulmán pondera repetidas veces sobre los requisitos de este amor de Dios:

> ... [la faceta espiritual del amor] nos transporta ya a las perspectivas sublimes del desinterés y de la renuncia del propio bien en aras del Amado. Este amor espiritual a Dios, platónico del todo, desinteresado y romántico, consiste en darse enteramente a El sin reservar el amante deseo alguno para sí ni para las criaturas. Es incompatible con cualquier apetito de lo que no es Dios mismo, lícito sea o ilícito. Excluye por eso el amor del cielo y el temor de infierno [24].

Más significativas aún nos parecen las conjeturas de Algazel o Al-Gazzālī, teólogo por excelencia del Islam y conciliador del sufismo con la ortodoxia islámica. En su *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*Restauración de las ciencias religiosas*), donde el filósofo dedica largas meditaciones al estudio del amor en sus distintas etapas, propone que

> ... el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan sólo de los beneficios que de El reciba, los cuales pueden ser muchos o pocos, y además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios mismo, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de El reciba [25].

Esto nos lleva a terreno relacionado con España: los šāḏilīes. A esta secta sufí hispanoafricana, que produce grandes figuras entre los siglos XIII y XV, dedica Asín su libro póstumo e inconcluso, *Šāḏilīes y alumbrados*, publicado por sus discípulos en ocho números consecutivos de la revista *Al-Andalus*. En la articulada y compleja doctrina mística

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

šāḏilī nos encontramos con algo que ya podíamos esperar: para alcanzar el más alto grado de amor divino hay que dejar atrás las moradas o etapas inferiores del temor y la esperanza. Los ejemplos son copiosísimos. Vayan por ahora sólo el de Ibn 'Aṭā' Allāh (*Tanwīr*, 16): «Y el más alto grado es aquél en que el devoto se entrega a Dios por la sola razón de que Dios merece tal entrega y dejamiento, y no por otros motivos que sean de provecho egoísta para el devoto» [26], y el de Ibn 'Abbād de Ronda (*Šarḥ al-Ḥikam*, I, 62):

> Las buenas obras que los devotos practican con el fin de conseguir el premio o huir del castigo del Señor son defectuosas y enfermas, al par que impropias de toda persona que posea talento y sagacidad. En efecto, si el devoto ha de cumplir los deberes que de él reclaman los excelsos atributos de su Señor, es indispensable que no obre el bien con el fin interesado de lograr premio o evitar castigo, pues el hombre es un esclavo que todo le debe a su Señor, mientras que Este nada le debe a él ... Así, pues, si el devoto ... practica el bien para conseguir su propio interés, no cumple con los deberes que le imponen los atributos de su Señor, y tal conducta es efecto de su ignorancia, de su negligencia y falta de amor a Dios [27].

Aunque el insigne arabista no lo señala directamente —las últimas partes del libro están muy incompletas—, el extremo de amor, tan característico del Islam, es piedra de toque también de los alumbrados, misteriosa secta cuya espiritualidad Asín asocia a la šāḏilī. Bataillon, aunque considera arbitrario relacionar el soneto con las opiniones de estos perseguidos, advierte de pasada la presencia de la caridad perfecta entre «los alumbrados del reino de Toledo, que negaban el infierno y lo consideraban inventado para espantar a los hombres como el coco a los niños» [28]. En efecto, la primera proposición del Edicto de los alumbrados de Toledo, que publica Antonio Márquez al final de su libro [29] sobre el tema, dice así:

> 1.º Que no hay infierno y si dicen que lo ay es por espantarnos como dicen a los niños «ávate el coco».
>
> Esta proposición es herética, errónea y falsa; contradize el evangelio e orden de la dibina justicia que dispone la punición sempiterna de las culpas mortales que penitencia en esta vida presente no se nos fueron quitadas.

La misma idea se repite, más modificada, en el Proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz, que es, al parecer, uno de los ideólogos principales del movimiento:

> ... niños son inçipientes los que se espantan con el infierno, pues los varones heroicos, en cumbre de perfección puestos, no por temor de infierno, que es iniçial o servil, mas por temor de ofender al amado, que es temor filial, de servir al Señor [30].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Esta proposición de Alcaraz, que, entre otras, le costó la prisión perpetua, coincide perfectamente con la doctrina del «amor perfecto» de nuestro soneto. No cabe duda de que el tema, aun en su versión ortodoxa, se desacreditaba y se tornaba peligroso en aquellas primeras décadas del siglo XVI. Y es que los alumbrados insistieron mucho —quizá demasiado para que el tema permaneciera sin sospecha— en esta caridad desinteresada. Afirma Antonio Márquez que «el tema del amor... aparece con tal frecuencia y prominencia en los procesos de los alumbrados que bien podría decirse, sin exageraciones ni preciosismo, que todo ello es un proceso contra el amor» (*op. cit.*, p. 205). Entre otros, Isabel de la Cruz y María de Cazalla parecen compartir la insistencia en la caridad perfecta y el constante rechazo a obrar por merecer y por interés propio. Dada la sofisticación doctrinal de estos particulares alumbrados, compartimos la opinión de fray Domingo de Santa Teresa (*op. cit.*, p. 35) de que más bien que rechazar dogmáticamente el infierno parecen rechazarlo prácticamente: «en cuanto al infierno, no debería entrar para nada en los motivos del obrar del cristiano; como si no existiese». Una vez más, la doctrina del soneto.

¿Quiénes eran estos alumbrados, tan misteriosos como perseguidos, y portavoces, como hemos visto, de una espiritualidad afín (cuando no idéntica) a la de nuestro anónimo poema? Es difícil establecerlo. Las doctrinas de los alumbrados, como bien señala Domingo Ricart [31], nos han llegado en forma de proposiciones fragmentarias, desglosadas del contexto, presentadas en la forma más perjudicial posible para ellos y para colmo basadas en declaraciones extraídas a la fuerza (a menudo bajo tortura) en los procesos inquisitoriales. Antonio Márquez, que en su ya citado libro ofrece copiosas referencias a los estudios antiguos y modernos sobre el iluminismo, advierte que la crítica ha tratado homogéneamente movimientos en realidad dispares, como los de Toledo (1529) y Llerena (1575), y que ha considerado alumbrados a figuras tan diferentes como Pedro Ruiz de Alcaraz, Francisca Hernández, Ignacio de Loyola y fray Luis de Granada. Márquez deplora con razón la falta de estudios sobre tan importante tema. El suyo es el primer libro, propiamente hablando, sobre los alumbrados, cuyas doctrinas él considera «la única herejía original y persistentemente española» (*op. cit.*, p. 61) y cuya cuna coloca en Guadalajara, en el palacio de los Mendoza, que aglutinan bajo su amparo a Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz y María de Cazalla, todos condenados en el Edicto de Toledo. Tanto Ricart como Domingo de Santa Teresa, entre otros, comparten con Márquez la opinión de que es desacertada una visión homogénea de las múltiples manifestaciones del movimiento alumbrado, que recoge tendencias espirituales como la del dejamiento, la del recogimiento, la reformatorio-profetista, la del cristianismo interior. Haciéndose eco de las

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ideas de Jean Baruzi y de Marcel Bataillon, José Luis Abellán resume acertadamente la complejidad del fenómeno. En la primera mitad del siglo XVI

> Los terrenos de la ortodoxia y de la heterodoxia no estaban tan delimitados como lo estarían después de Trento, lo que le ha llevado a hablar a Sainz Rodríguez de «espiritualidad fluctuante». Efectivamente, erasmismo, franciscanismo e iluminismo se confundían entre sí ... y las delimitaciones que ahora vemos son más imposiciones *a posteriori* de los investigadores sobre la realidad que fiel reflejo de la misma; si a los movimientos anteriores unimos la influencia del reformismo y del espiritualismo italiano, la penetración luterana y la corriente de afición a la lectura y a los estudios bíblicos, que incidían sobre los tres movimientos anteriores, la cuestión de delimitar su campo y zona de influencia, precisando lo que se debe a uno u otro, parece que se sale de lo humanamente posible [32].

Los alumbrados constituyen, en efecto, un movimiento prácticamente inclasificable. No han faltado, sin embargo, los intentos de esclarecer sus orígenes y sus filiaciones doctrinales y culturales. Menéndéz Pelayo, que considera a los alumbrados conventículos de «pseudomisticismo enervador y enfermizo» [33], conjetura sobre su relación con la mística flamenca o alemana; Ricart los asocia en cambio con la secta de los familistas o de la «Familia del Amor» del siglo XVI; Angela Selke les atribuye orígenes erasmistas o luteranos, mientras que para Edward Boehmer constituyen un tipo de protestantismo español independiente del luterano. Como éstas, otras interpretaciones (secta judía, secta autónoma). Frente a todas estas disquisiciones sobre los orígenes del enigmático movimiento, conviene recordar la opinión del más grande de los erasmistas, el tantas veces citado Marcel Bataillon: «...el erasmismo se injertó en un iluminismo preexistente» [34]. Márquez lo corrobora: el *De libero arbitrio* de Erasmo aparece en Basilea en 1524, cuando Alcaraz y su grupo llevaban ya seis meses de cárcel; la contestación de Lutero (*De servo arbitrio*) se publica en 1525, tres meses después del Edicto de Toledo. Respaldan también a Bataillon, entre otros, Serrano y Sanz, Boehmer y Ricardo García Villoslada. Nos interesa subrayar esta idea del erudito francés —la prioridad cronológica del movimiento alumbrado español sobre movimientos europeos análogos— porque parece estar respaldada por las investigaciones de Miguel Asín Palacios. Asín, con sólidas pruebas documentales, traza analogías doctrinales verdaderamente sorprendentes entre los šāḏilīes y los alumbrados, extendiendo a menudo las coincidencias a los reformadores carmelitas San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián. No intentamos proponer una exclusiva estirpe musulmana para el movimiento de los alumbrados (el movimiento es demasiado complejo y parece aceptar influencias posteriores como el

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

erasmismo y el protestantismo), sino insistir una vez más en la profunda deuda que parece tener contraída con la secta sufí y con el misticismo islámico en general. No se nos escapan los ataques, a menudo injustos, que ha sufrido la tesis arabista de Asín (Jean Henri Probst, Helmut Hatzfeld, Mary Ciria Huff, Domingo de Santa Teresa, Antonio Márquez, José Luis Abellán) y que no hay espacio para detallar aquí. Se impone, sin embargo, volver sobre esta tesis que Asín apenas tuvo tiempo de elaborar en su libro póstumo. Hemos visto cómo en ambas escuelas o movimientos se consolida como núcleo doctrinal el amor desinteresado, tema obsesivo en el Islam y polémico, esporádico e inclusive peligroso en la cristiandad. ¿Se trata de una simple coincidencia? Es francamente dudoso: las analogías entre šāḏilīes y alumbrados son demasiado numerosas. Aunque no hay espacio para extendernos en ellas, sí es imperativo mencionar algunas. Por ejemplo, una coincidencia fundamental que ni siquiera Asín Palacios subraya: el nombre mismo de los *alumbrados*. La aparición del apelativo *alumbrados* o *iluminados*, adjudicado genéricamente a los perseguidos exponentes de esta compleja espiritualidad, es, como señala Márquez, difícil de precisar. Resulta interesante la declaración de María Cazalla, que se defiende de su acusación como alumbrada diciendo que en Guadalajara suelen apellidar con este calificativo a toda persona «recogida y devota». En sus *Lamentaciones*, Jerónimo Gracián, colaborador entrañable de Santa Teresa y acusado él mismo de iluminismo, trata de explicar el término: «... herejes que se llaman Alumbrados y Dexados, porque decían que los alumbraba Dios desde el cielo y daba luz en sus particulares espíritus, de lo que habían de hacer y que no habían de hacer obras, dejándose del todo en las manos de Dios...» [35]. Estas palabras describen, con una precisión desconcertante, la espiritualidad šāḏilī de la iluminación y del abandono:

> ...en la iluminación [el método de conocimiento] consiste en la purificación del corazón, es decir, en limpiarlo de las cosas que lo preocupan y le sirven de estorbo. Tan pronto como Dios toma posesión absoluta del corazón y sobre él derrama su misericordia y en él hace brillar su luz, se le revela el misterio del mundo celestial y en él resplandecen las verdades esenciales de las cosas divinas... El devoto que al ser alumbrado tiene la intuición de la hermosura de Dios, le ama; el que tiene la intuición de la majestad de Dios, concibe temor reverencial; el que tiene la intuición de que Dios es la única causa de las acciones, le abandona y deja a El; el que tiene intuición de su grandeza, pierde la conciencia de todo lo que no es El [36].

La noción de estar alumbrado o iluminado se repite hasta la obsesión en los tratados šāḏilīes: «cuando Dios alumbra a este devoto con la luz de sus nombres» (Abū-l-Ḥasan al Šāḏilī, *Tabaqāt Sa'ranī*, 11, 10-10; *ibid.*, p. 257); «Quien así obra [el dejado que todo lo abandona a Dios]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

es un verdadero contemplativo que conoce a Dios con su vista interior, sana y alumbrada» (Ibn-ʿAbbād de Ronda, *Šarḥ al-Ḥikam*, 1, 8)[37]. En todos los casos, la iluminación se da en el contexto del dejamiento, exactamente igual a como sucede con los alumbrados. Este abandono o dejamiento es eje pivotal que comparten una vez más ambas espiritualidades. Las analogías que presenta Asín son tan convincentes y tan abundantes que hacen admitir a su detractor Antonio Márquez que este abandono espiritual de los iluminados tiene «posibles matices islámicos»[38]. Las coincidencias se repiten cuando repasamos otros aspectos de las doctrinas šāḏilī y alumbrada: la impecabilidad del hombre en estado de amor o iluminación; la oración mental, preferida sobre la vocal o ritual (y postulada mucho antes que Erasmo lo hiciese); la anulación de la voluntad propia como método para obtener la verdadera libertad; la concepción de la naturaleza humana como miserable y corrupta, con la consiguiente gratitud extrema a los beneficios divinos (recordemos la Escuela del Beneficio de Cristo); la predestinación; la idea de vivir y actuar como si Dios, constantemente presente en nosotros, nos estuviese mirando.

La curiosa costumbre de Alcaraz y su grupo, que rezaban y acudían a comulgar envueltos en capas o mantos («con zamarro y paño de tocar», Márquez, *op. cit.*, p. 149), también parecería tener estirpe šāḏilī. María de Cazalla se esfuerza por hacer inocente esta costumbre, que despierta la suspicacia de la Santa Hermandad: «Ha de tenerse en cuenta, afirma ante los Inquisidores, que en Guadalajara las mujeres católicas acostumbran a leer el libro de la Escritura en romance y cubrirse la cabeza de tal manera que casi no se les ve»[39]. Los šāḏilīes hispanomusulmanes son muy claros en su defensa de esta práctica:

> ...cuando se cierran las puertas de los sentidos, brotan de los estanques del reino de los cielos los manantiales de los misterios y fluyen hacia el corazón. De aquí que sea indispensable estar de asiento en un lugar oscuro, y si esto no es posible, cubrirse la cabeza con el hábito (Asín Palacios, art. cit., *Al-And* XI (1946), p. 170).

Otra proposición del Edicto de Toledo que recoge una idea herética repetida constantemente entre los iluminados («Que el amor de Dios en el hombre es Dios»; «el corazón del hombre [es] Dios»; «todo [es] Dios»; «todo [es] Dios y del mismo Dios») recuerda las proposiciones de Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī:

> La intención pura es una luz que procede de la luz de Dios y que Dios deposita en el corazón de su siervo creyente, con lo cual lo amputa de todo lo que no es El (*Majāfir*, 65-66, *ibid.*, XIII (1948), p. 258).
>
> En cuando al camino de los amados de Dios, que son sus elegidos, es una ascensión desde El hacia El por El, pues es imposible llegar hasta El por medio de cosa distinta a El (*Tabaqāt Šaʿranī*, II, 10-11, *ibid.*, 1949, p. 11).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es verdaderamente reveladora una declaración de Alcaraz, que el mismo Márquez advierte «llenará de gozo a los arabistas»:

> Exponiendo aquel dicho del Apóstol a los Romanos, cap. 15, *Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus*, decía el reo que esta autoridad se ha de entender de todas las escrituras, incluso del Alcorán del mismo Mahoma y de todas buenas y malas escrituras [40].

El notorio alumbrado no sólo está defendiendo el Corán, sino que está haciendo suya la idea islámica de la tolerancia para todas las revelaciones escritas [41].

Pero hay otra coincidencia fundamental entre šāḏilīes y alumbrados, que tampoco ha sido destacada por la crítica. La diversidad de posturas doctrinales que Márquez y otros han advertido acertadamente entre los espirituales que genéricamente se han venido a llamar alumbrados se da también entre los šāḏilīes. Así, encontramos entre estos teóricos sufíes las actitudes contrarias de rechazo y aceptación de los carismas, las milagrerías y los éxtasis públicos; defensa y rechazo de la capacidad de actuar y de llevar a cabo buenas obras en el estado del dejamiento; defensa y aun celebración de la sexualidad como compatible con el misticismo (con el consiguiente rechazo al monacato), junto a la exaltación más tenaz de la castidad absoluta. Exactamente igual que en los diversos y contradictorios alumbrados.

Pero no perdamos de vista el soneto. Ante analogías tan abrumadoras entre šāḏilīes y alumbrados, parece legítimo preguntarse: ¿Heredan los iluminados de estos místicos sufíes la obsesión por un amor perfecto, abolidor de cielo e infierno, de la misma manera en que parecen heredar tantos otros motivos religiosos? Es una posibilidad que debe considerarse. Tampoco parece descabellado pensar que la tenaz presencia de esta caridad desinteresada entre los teólogos y místicos árabes (tanto sufíes en general como šāḏilīes) hizo que el tema deviniese peligroso al darse en la espiritualidad española del Siglo de Oro. ¿Sonaría a «cosa de moros»? ¿Hicieron los musulmanes peligroso en España un tema que posiblemente heredaron ellos mismos del primitivo cristianismo? (Hijos de «la rígida doctrina de Clemente», los llama Asín, *El Islam cristianizado*, p. 249.) De ser así, la historia de la idea del amor puro describe un curioso círculo histórico: del primitivo cristianismo al Islam, y del Islam de vuelta al cristianismo, en este caso el español, ya convertida en idea peligrosa. Sin duda, la transculturación sería muy fecunda y compleja, pues los alumbrados (conversos casi todos) podrían acudir (y en efecto acuden) a remotas fuentes cristianas para justificar su pertinaz insistencia en esta caridad heroicamente desinteresada. Idea cristiana, pues, en su origen, pero tras ocho siglos de Islam, y tras su elabo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ración en manos de los heréticos alumbrados, probablemente desacreditada en España. ¿De ahí la necesaria anonimia del soneto?

Si pensamos que esta influencia islámica es un factor decisivo en la presencia del tema entre los alumbrados, quizá nos resulte más coherente otro fenómeno literario típicamente español: la superabundancia de la idea del amor puro en la literatura de los siglos XVI y XVII. El misterioso autor del soneto no está solo en España. Sister Mary Ciria dedica buena parte de su libro a probar esta presencia —sin duda muy curiosa— del tema en la literatura española. Sólo que ella, haciendo caso omiso de los posibles contactos culturales durante tantos siglos de Islam, trata de explicar el fenómeno, atípico en Europa, arguyendo que la cristiandad española, a la defensiva contra elementos foráneos, se aisló y subrayó como ninguna otra ciertas ideas doctrinales ya presentes en la cristiandad primitiva, como esta idea del amor puro. Nos parece que, a la luz de la profunda elaboración del tema entre los musulmanes, más bien se trata de una influencia cultural islámica en la espiritualidad española de los siglos de oro [42]. Y la pregunta surge inmediatamente: ¿Cómo se lograría este contacto cultural entre la espiritualidad islámica y la cristiana en pleno siglo XVI? Asín Palacios propone la idea de que en los siglos XVI y XVII existían aún en España grupos de moriscos convertidos —o convertidos a medias—. Supone que si la mística šāḏilī estaba viva entre los moros de Túnez, entre los de España también debería estarlo. Críticos como Louis Massignon, Paul Nwyia, Reynold A. Nicholson y Jean Baruzi no ponen en duda las analogías que descubre Asín entre la mística cristiana (especialmente la de San Juan de la Cruz) y la musulmana, pero continúan debatiendo la manera en que ocurriría el contacto histórico. Hemos tratado de poner al día el problema de esta espinosa transmisión cultural, que no se ha vuelto a plantear desde la muerte del gran arabista, en nuestro libro *San Juan de la Cruz y el Islam* [43].

Pero volvamos una vez más al soneto. Los numerosos escritores que comparten su idea doctrinal no hacen sino aumentar el peligro que posiblemente llevó a su autor al anonimato defensivo. Mencionan el tema un número verdaderamente impresionante de autores, tanto religiosos como laicos —a menudo conversos o sospechosos de serlo—, entre los que se cuentan Diego de Estella, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, el P. Nieremberg, fray Luis de Granada, Juan de Zumárraga, fray Agustín Antolínez, San Ignacio de Loyola y hasta Cervantes. Pero hay que señalar que algunos de los que más se destacan como portavoces de la caridad perfecta —Juan de Osuna y el enigmático Juan de Valdés— fueron singularmente perseguidos por la Inquisición y se encontraban indiscutiblemente relacionados con el movimiento de los alumbrados, de quienes posiblemente heredan el interés por el tema. Valdés,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que parece esperar a su exilio italiano para poder exponer con libertad su espiritualidad de alumbrado, fue criado del marqués de Villena, don Diego López Pacheco, en cuyo palacio oyó las predicaciones de Alcaraz, también criado del marqués. Significativamente, a este mismo marqués de Villena, protector entusiasta de los franciscanos observantes, dedicará Osuna su *Tercer abecedario espiritual*. Juan de Avila, a quien tanto destaca Bataillon como exponente de esta espiritualidad del amor perfecto, seguro converso y procesado en la Inquisición como sospechoso de iluminismo, lleva a cabo prácticas de oración mental y a oscuras [44] que recuerdan profundamente las de los šāḏilīes. En el caso de Raimundo Lulio, muy anterior al iluminismo, no hay ni que insistir: en el ensayo citado, Hatzfeld lo señala como posible fuente principal del soneto. A nosotros nos parece, en cambio, un arabizado más exponiendo el lugar común doctrinal. A nadie se le oculta que Lulio, en el prólogo a su *Libre de amic e amat*, incrustado en el largo relato *Blanquerna*, testimonia claramente la deuda que tiene con los sufíes, en cuya poesía mística se inspira. Además de la ya señalada coincidencia del amor puro, estos autores —y muchos de los antes mencionados— observan analogías adicionales con los iluminados. Son tantas que constituirían un estudio aparte, y no hay lugar para explorarlas aquí.

Aunque no pase de simple conjetura, cabe la posibilidad de relacionar la superabundancia del tema del amor perfecto en España con el resurgimiento del tema en la Francia del siglo XVII, que culmina con las ya mencionadas disputas entre Camus y Sirmond, Fénelon y Bossuet. El problema del contacto, complejísimo sin duda, merece estudio. Quizá sean útiles como punto de partida las palabras de Henri Bremond (*op. cit.*, página 70) sobre el Edicto de 1623, que condena un nuevo foco de alumbrados: «Si je me suis étendu si longuement sur l'Édit qui les stigmatise, c'est qu'une fois traduite et répandue de ce côté-ci des Pyrénées, cette bizarre pièce, fumeuse, mais fulgurante, va présider, pour ainsi dire, à toute l'histoire de l'illuminisme, ou de quiétisme, ou de semiquiétisme français, pendant tout le XVIII[e] siècle...»

Los sobrevivientes del proceso inquisitorial de Sevilla se refugian en Flandes, donde, según se dice, «ils avoient infecté bientôt, d'abord la Picardie, Paris ensuite et toute la France» (*ibid.*, pp. 57-58) [45].

También conviene recordar que Camus, el primer gran defensor francés del amor desinteresado, es el discípulo predilecto de Francisco de Sales, cuyas doctrinas hereda. Aunque muchos jesuítas (sobre todo franceses) atacarán la posición de Camus, es cierto que la regla número 17 de las Constituciones de la Compañía defiende claramente el amor perfecto: «servir Dieu plutôt pour l'amour de lui-même que par la crainte des châtiments ou l'espoir de la récompense» (*ibid.*, p. 214). Bajo esta

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

luz no es tan extraña la acusación de alumbrado que pesa sobre San Ignacio.

La anonimia de nuestro soneto podría, pues, ser explicable. Los hermosos versos celebran un extremo de amor cristiano, pero posiblemente desacreditado a través de su profusa elaboración entre los musulmanes y los alumbrados. Anonimia, por tanto, intencional y culpable, como tantas otras anonimias de la literatura española. Culpablemente anónimo sale en 1529 el *Diálogo de doctrina cristiana* del aristocrático alumbrado Juan de Valdés. Culpable también es la relativa anonimia del converso Fernando de Rojas, cuya vida de alienado social tan bien enmarca Stephen Gilman en su reciente *The Spain of Fernando de Rojas*. Culpable asimismo parece la tenaz anonimia del autor del *Lazarillo de Tormes*, y la maliciosa y maldiciente de Avellaneda. Salen anónimas —y no es de extrañar— las comprometedoras *Coplas de Mingo Revulgo*. Anónimo a pesar suyo hacen a San Juan de la Cruz, que aparentemente deviene peligroso —como casi cualquier escritor devoto— en las primeras décadas del siglo XVII. Sus poemas aparecen sin firma en la *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios* de Antonio de Rojas [46], que también recoge la hasta hoy primera versión del soneto. Fray Agustín Antolínez, que comenta de nuevo los poemas principales del carmelita, parece no atreverse a mencionar su nombre, como tampoco lo hace nunca otra imitadora cercana, Sor Cecilia del Nacimiento.

No es mejor la suerte de muchos de los que firman sus testimonios sobre temas religiosos controversiales: el mismo Bataillon explica cómo la espiritualidad de vanguardia de Juan de Avila, fray Luis de Granada y Juan de Valdés fue la gran víctima del índice de 1559. El peligro continúa —a veces parece acentuarse— en el siglo XVII. En 1616, el P. Jerónimo de la Madre de Dios tuvo que abjurar *de vehementi* de las acusaciones de alumbrado que pesaban sobre él por prohijar un tratado místimo mucho menos extremo que cualquiera de los de San Juan o Santa Teresa [47].

Nuestro anónimo autor, ya haya sido alumbrado, converso o simple escritor ortodoxo, posiblemente tuvo buenas razones para escamotearnos —quizá para siempre— su nombre. El poema bien pudo haberle sido fuente de inquietud y motivo de cautela. Pese a su misterio y quizá a su peligro, este poema, que al dirigir el extremo de amor a Cristo crucificado parece españolizar el *leitmotiv* islámico, es nuevo ejemplo de «arte mudéjar» y nuevo testimonio de la fecundidad artística y cultural de esta España difícil de los siglos de oro.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VI

CRONICA DE LA DESTRUCCION DE UN MUNDO: LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA *

... no eštábamoš de gosso para
desir donayreš y košaš dešagišadaš.

(El Mancebo de Arévalo)

Tras la conquista en el 711 por las huestes de Tarik, la península ibérica va a ser escenario de una de las más brillantes manifestaciones culturales del entonces incipiente imperio árabe. Estos musulmanes de Al-Andalus o el Magreb (como llamaban a lo que más tarde sería España), frecuentemente originales dentro de su natural mimetismo frente a los centros fundamentales de cultura —Damasco, Bagdad—, exhiben (sobre todo bajo el califato de Córdoba, en el siglo XI) una creatividad asombrosa en casi todas las ramas del saber: astronomía, derecho, pensamiento especulativo, bellas artes. Recordemos —entre tantos otros casos— las disquisiciones filosóficas y eróticas de Ibn-Ḥazm de Córdoba, el exquisito misticismo de Ibn-ʿArabī de Murcia y de Ibn-ʿAbbād de Ronda y la extensísima obra poética del rey Al-Muʿtamid de Sevilla (1040-1095), aliado militar del Cid, que llena de luces el Guadalquivir al establecer certámenes poéticos y musicales en barcos que surcaban el río de noche con teas encendidas.

Este pueblo arrogante, complejísimo y a menudo trágico [1] (en nuestro primer capítulo hemos recordado algunos de sus momentos más felices) convive con el cristiano y el hebreo durante los siglos medievales en un estado de relativa tolerancia a despecho de la llamada guerra de la Reconquista. Por razones históricas, políticas y económicas en las que no podemos entrar aquí y de las que se han ocupado varios historiadores, la convivencia medieval de las tres castas en la Península se rompe y ya para los siglos XV y XVI (sobre todo tras la expulsión de los judíos y la toma de Granada en 1492) las culturas semíticas españolas —la árabe y la hebrea— comienzan a declinar y se inicia su forzosa absorción dentro de la cristiandad occidental. Cada grupo —o «casta», como las llamaría Américo Castro— se «integra» de una manera distinta: también sobre esto se ha meditado bastante, aunque aún hay mucho camino que recorrer. Vamos a ocuparnos en este estudio, sin embargo, tan sólo de

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la agonía y liquidación final del pueblo musulmán español, cuyos integrantes, a pesar de los bautismos casi invariablemente obligados a los que se ven sometidos [2] una vez concluida la Reconquista, mantienen vivo aún hasta el momento de su expulsión de España en 1609 cierto sentido de cohesión como pueblo, sentido que no logra vencer, como veremos, ni la derrota de las Alpujarras ni la consiguiente deportación en masa o «saca» de los moriscos andaluces a tierras del norte (1570-1571), con la que Felipe II intentó acelerar el proceso de su asimilación política, religiosa y cultural [3]. Estos tristes descendientes de los hispanoárabes, que ahora pasan a llamarse «moriscos», protagonizan la literatura española del Siglo de Oro como personajes unas veces idealizados y otras veces denigrados, como han señalado, entre otros, María Soledad Carrasco, Francisco Márquez Villanueva, Miguel Herrero y George A. Shipley. En la realidad extraliteraria, nos encontramos con criaturas trágicas frecuentemente a medio asimilar, situación que contrasta, a grandes rasgos, con la de sus correligionarios perseguidos, los hebreos conversos, que —sinceros o no— se integran mejor a la hispanidad y continúan produciendo intelectualmente: Fernando de Rojas, Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús, Juan Luis Vives, los hermanos Valdés, Mateo Alemán, entre tantos otros [4]. Los moriscos que no sucumben completamente a la cultura y religión del conquistador o que no huyen a tierras musulmanas se ven forzados a pasar a la clandestinidad cuando, a lo largo del siglo XVI, se van sucediendo contra ellos las distintas pragmáticas que decretan su gradual asimilación como pueblo. Las prácticas religiosas islámicas quedaban prohibidas en las pragmáticas de 1501, de 1502, de 1524, de 1526, y la de 1567 (contra la que tan amargamente protesta el caballero morisco don Francisco Núñez Muley) llega a prohibir el uso de la lengua árabe hablada y escrita y la posesión de libros árabes «de cualquier materia y cualidad que fuesen» [5]. Pero estos mismos moriscos, convertidos en una comunidad minoritaria y asfixiada y condenados por edicto a su extinción como pueblo, en medio de su desgracia colectiva —y quizá precisamente debido a ella—, producen una literatura estremecedora y fascinante y aún muy poco estudiada: la literatura aljamiado-morisca. Se trata de una literatura clandestina que ha empezado a ser descubierta en fechas muy posteriores a la expulsión de 1609: en 1728 aparecen algunos manuscritos empotrados en un pilar de una casa de Ricla [6], y en 1884 se encuentra una colección sustancial en un falso piso de una casa derribada en Almonacid de la Sierra, en Zaragoza [7]. Lo primero que llama la atención de esta literatura —en su mayoría inédita y dispersa en bibliotecas españolas, orientales y europeas [8]— es su propia factura híbrida y críptica [9]: los manuscritos aparecen escritos en castellano (u otras lenguas románicas, como el portugués o el valenciano), pero utilizan caracteres árabes, fenómeno literario notable que

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nos obliga a una primera consideración: una porción no desdeñable de la literatura española del Siglo de Oro estaba aún tan orientalizada que es necesario ser arabista —o al menos conocer el alifato árabe— para poder acercarnos a ella. Ya en el siglo XIX los primeros manuscritos comienzan a ser descifrados por pioneros en el campo como Pascual Gayangos [10] y Eduardo Saavedra [11], y a principios del siglo XX por Julián Ribera y Miguel Asín Palacios. En estos años el estudio del aljamiado está recibiendo mucha más atención por especialistas como L. P. Harvey, Mercedes García Arenal, Manuela Manzanares de Cirre, Reinhold Kontzi, Ottmar Hegyi, Louis y Denise Cardaillac y en especial Alvaro Galmés de Fuentes, que ha iniciado en Gredos una colección para publicar los manuscritos que se van transcribiendo [12].

Cuando recién se inauguran los estudios de aljamiado en el siglo XIX, se depositaron grandes esperanzas en el descubrimiento de esta literatura, que podría descubrir joyas escondidas de las letras españolas. L. P. Harvey recoge las palabras entusiasmadas de Serafín Estébanez Calderón al momento de aceptar su cátedra de árabe en el Ateneo de Madrid en 1848:

> Ella [la literatura aljamiada] es, por decirlo, así, las Indias de la literatura española, que están casi por descubrir, y que ofrecen grandes riquezas a los Colones primeros que las visiten [13].

El gran hispanoarabista norteamericano James T. Monroe aún abriga esperanzas semejantes en su *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden, 1970), pero Harvey confiesa que «Menéndez y Pelayo's cutting remark ... still remains true today: «el éxito no ha correspondido a tan risueñas esperanzas». (*Ibid.*, p. 6.) En efecto, aquí damos la razón a Harvey: nuestras investigaciones en manuscritos aljamiados inéditos (Biblioteca Nacional, Real, de la Real Academia de la Historia y del Centro de Estudios Arabes de Madrid; Biblioteca Nacional de París; Biblioteca de Aix-en-Provence; Biblioteca de Cambridge, Inglaterra) y nuestro examen de la bibliografía fundamental sobre esta literatura nos confirman que, en su conjunto, el aljamiado no ha dado grandes figuras y consta en su mayor parte de textos utilitarios y proselitistas. En general, los manuscritos transcriben ritos y doctrinas de la religión musulmana que se comenzaban a perder, amén de polémicas religiosas anticristianas que, como bien estudia Louis Cardaillac (*Morisques et Chrétiens*, París, 1977), implican un deterioro frente a los sofisticados polemistas árabes medievales —al-Hašimī, Ibn-Ḥazm de Córdoba, Fray Anselmo de Turmeda—. También los manuscritos descifrados descubren otros intereses de la comunidad morisca: tratados legales, de magia y de hechicería, recetas, pronósticos, instrucciones de cómo proceder si la Inquisición sorprende a sus autores, testimonios de su condición de perseguidos,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zéjeles en honor a Mahoma junto a poesía culta en imitación de Lope de Vega. Aunque en general pedestre desde un punto de vista estrictamente estético —y más si la comparamos con las producciones literarias españolas del Siglo de Oro—, la literatura aljamiada ofrece a veces ejemplos literarios de indudable y legítima belleza, como algunas narraciones épico-caballerescas (en especial el ḥadīṯ o leyenda del Alcázar del Oro, transcrito por Galmés de Fuentes en su *Libro de las batallas*, Madrid, 1975) y ciertos poemas de Mahomed Rabadán [14] y de algunos otros poetas estudiados por Manuela Manzanares de Cirre [15].

A pesar de nuestra cautela frente a un excesivo optimismo para con los alcances estéticos de la literatura aljamiado-morisca, creemos que estos escritores anónimos, trágicos e híbridos, merecen un puesto destacado dentro de la literatura del Siglo de Oro español, a la que sin duda pertenecen. Sus manuscritos en caracteres arábigos, que recién nos empiezan a entregar sus secretos, tienen un interés literario muy significativo si los leemos atentamente y los tomamos en cuenta desde otra perspectiva: a través de ellos presenciamos —con singular angustia y patetismo— el proceso de desaparición de un pueblo y el esfuerzo por detener el proceso histórico inevitable que se le venía encima a la población morisca. Los autores aljamiados son los cronistas —¿los «anticronistas»?— de un mundo en desaparición. Frente a la fecundidad de los cronistas de Indias —desde Cristóbal Colón en su *Diario* hasta Bernal Díaz del Castillo y López de Gómara—, que nos hablan de la fundación y la fecundación [16] de un mundo —el entonces «nuevo»— a través de un lenguaje que apenas les resulta suficiente para narrar lo experimentado (como tan agudamente han estudiado Manuel Alvar [17] y Stephen Gilman [18]), los «cronistas» moriscos nos describen su paulatino sentido de manquedad y de desgracia cultural con un lenguaje, como veremos, cada vez más limitado. Su testimonio es tan dramático y tan conmovedor que en ello mismo estriba uno de sus más importantes valores no sólo humanos e históricos, sino, como intentamos demostrar, incluso literarios. La literatura aljamiada es tan legítima y tan digna de estudio como el *Diario* de Colón y como la *Historia verdadera de la conquista de la nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, aunque por razones inversas: los últimos nos hablan de la fundación de un mundo y los primeros de la liquidación de un mundo. Resulta curioso considerar que en el mismo siglo XVI en que España coloniza a América, está asfixiando sus últimos vestigios de orientalidad. Este lento proceso de des-semitización constituye la saga de los moriscos españoles de los últimos años, que pasamos a examinar más detalladamente, ocupándonos sobre todo de los manuscritos más desesperados, los de tema religioso [19], con los que sus autores pretendían violar la historia y mantener vivo ilegalmente el Islam, ya vedado oficialmente, como dijimos antes, desde principios del siglo XVI [20].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La primera tragedia de estos «cronistas» moriscos es que no pueden hacer literatura, ni proselitismo religioso, ni narrar sus desventuras históricas en la lengua de sus antepasados peninsulares: el árabe clásico. El árabe se les iba deteriorando aceleradamente a los moriscos: Francisco de Espinosa alega en un proceso inquisitorial que «el no savia mas palabras en arabigo que eran El handurila dela bradamin hurrazmin y que no sabia que se querian dezir» (García Arenal, *op. cit.*, p. 103). Claro que en casos como éste es probable que los reos, para no inculparse, disimularan sus verdaderos conocimientos lingüísticos y religiosos islámicos. Pero cuando acudimos a los manuscritos aljamiados la situación es muy similar: tenemos documentada en aljamiado y en castellano la *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna* de Içe de Gebir ('Isā ibn Ŷābir) (*Memorial Histórico Español*, V, 1853), escrita en 1462. Este alfaquí mayor y muftí de la Aljama de Segovia escribe para los mudéjares de Castilla, que no lo hubieran podido entender si escribiese en árabe. Los caracteres arábigos en que escriben los moriscos su castellano y a los que prácticamente se reduce su conocimiento de la lengua sagrada [21] implican una tragedia muy profunda. La pérdida de la lengua coránica resultaba particularmente dolorosa para los creyentes musulmanes no sólo desde el punto de vista cultural, sino religioso, pues en el Islam rezar en la lengua sagrada de la revelación es parte esencial del rito religioso. Por eso observa O. Hegyi (*op. cit.*) que los autores se aferran al alifato más que por razones de secretividad por razón de la dignidad sacra que los caracteres árabes conservaban para ellos y sus lectores clandestinos. De ahí la particular indignación y el tono vitriólico de uno de estos criptomusulmanes que tiene que traducir su tratado proselitista «del arabí en ajamí» (Saavedra, *op. cit.*, 142) doliéndose de que

> ni uno solo de nuestros correligionarios sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo alcorán, ni comprende las verdades del adin [religión] ni alcanza su excelencia apurada, como no le sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores. ¡Confúndalos Ala! Así, pues, séame perdonado por aquel que lee lo que hay escrito en los corazones, y sabe que mi intención no es otra que abrir á los fieles muslimes el camino de la salvación, aunque sea por tal vil y despreciable medio [22].

Cuando nos acercamos a las escasas frases en árabe que casi invariablemente encabezan o finalizan los tratados aljamiados, y a muchas palabras técnicas teológicas árabes de las que también se hallan entreverados, advertimos —ya sin sorpresa— que la lengua clásica se encuentra plagada de errores. (A menudo la transcriben siguiendo las reglas fonéticas de la transcripción aljamiada.) Resulta especialmente penoso considerar a lo que se había reducido el árabe clásico de estos moriscos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cuando recordamos que son los herederos culturales de un Ibn 'Abd Rabbihi y un Ibn Zaidūn. Veamos algunos casos. El anónimo autor (o copista) del manuscrito 1223 de la Biblioteca Méjanes de Aix-en-Provence transcribe fonéticamente el primer versículo de la *sūra al-fātiḥa* o azora abriente del Corán, que equivaldría en importancia al «Padre nuestro» de los cristianos. Aunque la variante no es de importancia crucial, parecería implicar la vulgarización del lenguaje sagrado, ya que se encuentra en un contexto formal —encabezando el manuscrito—. Leemos:

بِسْمِ اللهِ الرَّحمانِ الرَّحِيم

por:

بِسْمِ أَللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

(folio 44).

Lo mismo sucede con otro fragmento de la azora abriente en el manuscrito 3236 de la Biblioteca de Palacio de Madrid, donde encontramos otros errores como la ausencia de la ṣ (y):

(sin folio)

الحَمْدُ لله رَبِ العَالَمِن

por:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِين

(subrayado nuestro).

El manuscrito XLVIII de la Biblioteca del Centro de Estudios Arabes de Madrid, particularmente descuidado en sus transcripciones del árabe, pero de un interés ingüístico especial porque delata —tanto en su árabe como en su aljamiado— la reproducción fonética del habla andaluza, trae « حَلَار إ حَرَم » (*«ḥalār i ḥaram»*) por « حلال » (*ḥalāl*: lo legal o permitido) y « حرام » (*ḥarām*: lo prohibido, el pecado, lo tabú). Como vemos, el morisco trastrueca la *l* (ل) por *r* (ر): seguramente ya lo pronunciaría así [23]. Los ejemplos de esta paulatina pérdida del lenguaje sagrado son copiosísimos: hemos encontrado varios casos adicionales en la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo (fol. 1), correspondiente al manuscrito LXII de la Biblioteca del Centro de Estudios Arabes de Madrid y en el manuscrito 774 de la Biblioteca Nacional de París, entre muchos otros. Los errores parecen constituir la regla y no la excepción.

Los moriscos no sólo son incapaces de escribir correctamente el árabe: salta a la vista también que ya desconocen sus reglas gramaticales más básicas. El citado Mancebo de Arévalo, autor aljamiado supuestamente «docto» porque desde sus tratados religiosos (de los que nos ocuparemos más adelante) alecciona continuamente sobre el Islam español moribundo, ofrece uno de los ejemplos más dramáticos del deterioro

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La *Tafçira* del Mancebo de Arévalo (fol. 1v, Ms. LXII de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la lengua clásica en este sentido. Sus amigos, que desconocen el idioma, le piden ansiosos que los instruya en él, y el Mancebo les ofrece una «lección» que sorprende por su devastadora ignorancia de los rudimentos elementales de las reglas de declinación de la lengua árabe, que parecería confundir con las actitudes emocionales del hablante:

> Yo kiše koleŷir algunoš šimileš 'arabigoš en alŷami'a porke algunoš amigoš miyoš me pereguntaron porké en 'arabigo še dezíya en siyertoš pašoš unaš bezeš Allāh, otraš Allāhu, otraš Allāhi... še a de entender ke deziyr Allāh šin otra aparensiya eš absoluto deziyr. Allāhu eš tomar korriyente para inbokar algún diycho ... komo deziyr piyadošo o piyadad. Deziyr deziyr [sic] Allāh eš komo el ke še ba a enkomendar de poronto ke ba anteš enta Allāh ke enta la alrraḥma [misericordia] o piyadad. El ke dize Allāhu ba máš de ešpasiyo a buškar alrraḥma o piyadad [24].

Ni el aljamiado en el que se refugian los criptomusulmanes escapa al deterioro intelectual rampante de los opúsculos clandestinos: el Mancebo tampoco domina teóricamente la transcripción de la que tanto se sirve y vuelve a caer en disquisiciones «eruditas» que rayarían en lo risible de no ser tan patéticas. Considera que las letras *'alif* (ا), *bā'* (بـ) y *ŷīm* (جـ) son las «vocales» del aljamiado (cuando, naturalmente —salvo el *'alif*—, no lo son ni siquiera en el árabe): «para la alŷami'ah šuš letraš bokaleš šon el alif y el be y el ŷīm, i šin eštaš treš letraš no še puede alŷami'ar una palabra. Todaš laš otraš letraš an de akonpañar a éštaš...» (*Ibid.*, fol. 77v).

Frente a este dejar de ser lingüístico de los «cronistas» moriscos, que escriben muy a pesar en un árabe casi inexistente y en un romance limitado, consideremos el enriquecimiento del castellano en manos de los cronistas de Indias, que se ven forzados, como observan Alvar y Gilman, a ensanchar su lenguaje frente a la maravilla inédita del nuevo mundo que intentan describir. Las quejas de Cortés sobre la «insuficiencia del lenguaje» ante la tarea de traducir las Indias recordarían las quejas de los místicos frente al dilema de traducir su éxtasis [25]:

> No podré yo decir de cient partes una de las que dellas se podrían decir: mas como pudiere, diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprender [26].

Aunque las quejas se repiten, Gilman concluye que «there is a wonderful self-enrichment as [...] Castillian, faced with this ultimate challenge, explores itself and all that it has been capable of signifying ... it is not so much a question of saying something new, as of language using a new world to know itself and exploit itself profoundly» (p. 100).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En efecto, como también observa Alvar, los exploradores verbales del Nuevo Mundo tienen que recurrir a la descripción del paisaje americano a través de equivalencias lingüísticas con el castellano (sobre todo con el andaluz, en el caso de Colón), equivalencias que van enriqueciendo con nuevas implicaciones y matices (*op. cit.*, p. 35). A menudo el esfuerzo es tal que la traducción aproximada de la nueva realidad se logra a través de la asignación de referentes literarios que los europeos sí podían compartir. Alvar recoge, entre otros, el magnífico —y hoy jocoso— ejemplo de la descripción que hace el Almirante en su *Diario* de las «serenas»:

> ... cuando el Almirante iba al río de Oro, ... vido tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara ... Otras veces vio algunas en Guinea, en la Costa de Managueta.
>
> (Alvar, *op. cit.*, p. 54.)

Colón, que no puede evitar «ver» literaria y fabulosamente el mundo novedoso que se abre ante sus ojos y para cuya descripción carece de lenguaje, estaría refiriéndose, sin duda, a los *manatíes*, y llega a confesar más tarde al tesorero Rafael Sánchez «Itque monstra aliqua non vidi» (*op. cit.*, p. 54).

Ramón Iglesia estudia la manera en que otros referentes literarios —el de las novelas de caballería— también «se proyectan sobre la empresa de los conquistadores» [27]. Abundan los pasajes en los que los cronistas aproximan sus hallazgos y sus experiencias intraducibles a las del Amadís, a las de la *Celestina*, a las de los personajes del romancero. Estas alusiones literarias, comenta Gilman, resultan «a kind of literary shorthand»; «a way of solving the problems of communication» (*op. cit.*, páginas 110-11).

Pero el lenguaje castellano queda indudablemente enriquecido porque los referentes de esta lengua son, frente a América, indudablemente novedosos y los vocablos antiguos aplicados a la nueva realidad se ensanchan semánticamente. La lengua terminará, de otra parte, por aceptar nuevas palabras —manatí, canoa, bohío— para manejar con más legitimidad la nueva realidad americana, cuya problemática evocación literaria, como observa Arturo Echevarría Ferrari [28], ha obsedido a los escritores hispanoamericanos hasta nuestros días.

A nuestros «cronistas» moriscos, en cambio, no sólo se les deteriora —como hemos visto— la ortografía del árabe (que tan escasamente usan), sino que, a menudo, al utilizar vocablos técnicos religiosos en dicha lengua, desvirtúan por completo su significado legítimo, que ya parecen haber olvidado. El concepto de تقيّة = *taqiyya* («disimulo», «precaución») con el que se denomina la práctica de los musulmanes que, some-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tidos a conversiones forzosas, disimulaban aceptar la nueva religión, pero guardaban en el corazón el Islam, apenas aparece en los textos aljamiados (con todo lo que se sirvieron de ella los moriscos). Cardaillac comenta que la única vez que la ve utilizada ya ha adquirido un significado distinto, muy lejos del complicado contenido teológico y coránico del vocablo (que tanto él como James T. Monroe, Mercedes García Arenal y Kāmil al-Shaibī han estudiado). En el manuscrito SI de la Real Academia de la Historia (fol. 102v) *taqiyya* se emplea como nombre propio de un seductor de mujeres, «sans doute parce qu'il utilise la dissimulation» (*op. cit.*, p. 99)[29]. Cuando María recibe la visita de Gabriel, se atemoriza porque cree que su interlocutor es el dicho «Taquiya»: «Y ella escondió su cara de temor, porque pensaba que era Taquiya, porque había en aquel tiempo en los de Beniyçrayla un hombre que se decía Taquiya; y era de los más fermosos de las jentes. Y era que no miraba a la muger que bien le pareçía, que no la alcançaba...» (*op. cit.*, p. 99).

Cuando los moriscos someten su castellano aljamiado a la tarea ingente de traducir otra cultura, la árabe, que había alcanzado tan grandes extremos de sofisticación en la Península siglos atrás, pero que ahora va quedando reducida a un pálido recuerdo, su romance exhibe un empobrecimiento semántico similar. Estos criptomusulmanes, que están literalmente dejando de ser como teólogos del Islam —su fanatismo religioso no nos puede engañar, por sincero que sea—, van perdiendo los referentes lingüísticos tan complejos y ricos de los símbolos de la teología y de la mística musulmana anterior, que ahora traducen con vocablos castellanos. Varios arabistas, entre ellos Louis Massignon (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1922), Paul Nwyia (*Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970) y Émile Dermenghem (prólogo a *Al-Khamriya* de Ibn al-Fāriḍ, París, 1931)[30], han estudiado este lenguaje técnico o «trobar clus» de los místicos sufíes, cuyas claves «secretas» lingüísticas parecen conocer, curiosamente, algunos místicos cristianos españoles del siglo XVI como San Juan de la Cruz[31] y Santa Teresa de Jesús, pero no sus contemporáneos criptomusulmanes, como llegó a suponer, al parecer erróneamente, el gran arabista Miguel Asín Palacios[32]. Examinemos algunos casos representativos. El «docto» poeta aljamiado Mahomet Rabadán, por ejemplo, refleja tan sólo recuerdos muy vagos de este complejo sistema verbal cerrado del sufismo: el símbolo de la luz, tan elaborado en Algazel, en Avicena, en Ibn-'Arabī, en Nūrī, en Suhrawardī, en Abū-l-Ḥasan al Šāḏilī, está reducido en su *Mahometism Fully Explained* (traducción de J. Morgan, Londres, 1723) al conocido lugar común islámico de la luz que recibe Adán y que heredan los anabíes o profetas hasta llegar a Mahoma. El símbolo de la *noche oscura del alma*, que ya vio Asín comparte también San Juan de la Cruz con Ibn-'Abbād de Ronda (nosotros lo hemos docu-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mentado a nuestra vez en otros sufíes), es todavía para Rabadán una noche mística y especial, pero ya sólo hace referencia a la noche de la ascensión de Mahoma en el *burāq* al séptimo cielo:

> En la más solida noche
> Obscura, lóbrega, y negra
> Que después que fue criada
> Causó la luz con su ausencia,
> En ella no cantan gallos,
> Ni campean bestias fieras,
> Ni aullan ni ladran perros
> Ni aves nocturnas velan ...
>
> (H. E. J. Stanley, *op. cit.*, p. 184.)

Existe por cierto un zéjel a Mahoma muy repetido en los manuscritos de Almonacid de la Sierra, catalogados por Ribera y Asín, que muestra el símbolo nocturno como etapa de sufrimiento espiritual. Los versos finales recuerdan ligeramente aquellos de la noche oscura sanjuanística:

> Quien quiera buena ventura
> alcançar grado de altura
> porponga en la noche oscura
> l'aççala sobre Mohammad
>
> (Saavedra, *op. cit.*, p. 92.)

Pero el símbolo nocturno entre los moriscos ya no equivale —como en Ibn-'Abbād de Ronda e incluso en San Juan de la Cruz— a la «apretura» (o *qabḍ*) del alma en trance de unión mística. Igualmente ignorante se muestra el anónimo autor del manuscrito XLVIII de la Biblioteca del Centro de Estudios Arabes, al comentar la azora coránica XCI, I: no saca partido místico alguno a su traducción y «comentario» de la oscuridad y de la noche de la que nos hablan los hermosos versos del libro revelado. El símil de los siete castillos o moradas del alma, al parecer musulmán antes que teresiano (Asín lo documenta entre los šāḏilīes del siglo XIII [33] y nosotros lo hemos podido retrotraer hasta Nūrī de Bagdad en el siglo IX [34]), ofrece en la literatura aljamiada sus últimos ecos. En el *ḥadīẓ* o leyenda del *Alcázar del oro*, 'Ali Ibnu Ṭālib libera un castillo de oro y piedras preciosas, resplandeciente, pero maldito, cuyo interior está tomado por un dragón y multitud de alŷines («genios») y ašayṭānes («demonios»), con la ayuda de Alá y la lectura del Corán (cf. Galmés, *op. cit.*). El lenguaje y la simbología técnica islámica se va, pues, desconceptualizando en manos de los criptomusulmanes del XVI y comienza a no corresponder al de sus cultísimos antepasados. La extinción de los moriscos como comunidad cultural se va delatando a través del lenguaje: ya comienzan a ser otro pueblo. Incluso cuando algunos autores de tra-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tados religiosos como el Mancebo de Arévalo [35] y Baray Reminŷo —entre otros— intentan exhibir su «conocimiento» de los prestigiosos nombres de teólogos y místicos del Islam anterior, resulta un esfuerzo patético, pues parecen limitarse justamente a eso: a nombrarlos ya sin auténtico contenido intelectual. Una vez más, el campo semántico de su lenguaje parece irse constriñendo: Rabadán intercala indiscriminadamente a los «clásicos» árabes en sus versos:

> Tener junto con mi lengua
> La plática de Alhaçan
> De Cabualahbar la ciencia
> El dezir de Cadredata
> De Algazel la elocuencia
> De Ben Arabi el discurso
> Los símiles de Avicena
> De Omar Bei el buen estilo
> De Almorabi la sentencia ...
>
> (Stanley, *op. cit.*, p. 200.)

En algunas ocasiones da la impresión de que los moriscos atribuían a cualquier nombre prestigioso algún punto doctrinal. El Mancebo (o Reminŷo) habla del acto de la salehiya (*ṣalāḥiya*) adjudicándole dichos y exhortaciones a Algazel sin citar el *Iḥyā'* ni ningún otro de sus tratados: «... aší komo lo diššo Algazel hablando de la rrebelasiyón del buwen saleḥ: puwes no abrá ninguno de loš hiŷoš de Edam ke dešše en buwena pas ešte mundo kon intinsiyón de ganar la biyenaventuransa ke no lo šiga la raḥma de Allāh...» (*Breve compendio*, fol. 44r). Es lamentable la manera en que el Mancebo de Arévalo simplifica en su *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* (Biblioteca Nacional de Madrid, Res. 245) las complejísimas doctrinas del místico de Murcia del siglo XIII Ibn-'Arabī: sin duda nunca leyó su *Tarŷumān al-Aŝwāq* ni su *Futūḥāt 'ulum al-dīn:*

> No ḏebemoš confiyar en nošotoroš mišmoš garandeš košaš por ke muchaš bezes noš falta la garasiya i aun para košillas ḏe kaḏa diya noš allamoš a bešeš maš šufišiyenteš unoš diyaš ke otoroš i nuweštara diškeresiyon a bešeš še noš afuwella i noš dešša kalmadoš i firioš i a ešte fin ḏiššo ben 'Araby [ibn-'Arabī] [:] poka lunbere ay en nošotoroš y prešto la perḏemoš por inkurueñiḏaḏ i negliŷensiya ...
>
> (*Sumario*, fols. 88r y 89v.)

(Ribera y Asín no parecen desacertados cuando comentan que en la *Tafçira* se oyen los últimos ecos «tan torpes como inconscientes» del místico murciano.)

El lenguaje de los moriscos aljamiados, como podemos observar, se va limitando y empobreciendo. Cuando, como los cronistas de Indias,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

estos perseguidos quieren adoptar la palabra «exacta» para denotar la realidad (en el fondo ya extranjera) que quieren designar, hacen uso de vocablos más «autóctonos» y más cercanos al árabe original, como *alayda, edianza, subelar, enanto, conduelma.* Interesantemente, el resultado es inverso al de los descubridores verbales de América, cuyos préstamos de las lenguas indígenas —manatí, canoa, bohío— se van adaptando y asimilando al castellano. En cambio, estos vocablos árabes o arabizantes que hemos citado (y que desesperan a especialistas como Ribera, Asín y Harvey [Cf. su citado «El Mancebo ...», p. 37] porque se les escapa por completo su intelección) terminan por morir y caer en desuso, al igual que la literatura agonizante donde los leemos por última vez.

Frente a la fecundidad de un mundo exótico y en ciernes —el americano—, que los europeos comienzan lentamente a comprender y que ayudan a crear en sus crónicas, los moriscos intentan rescatar en vano un mundo que comienzan a perder y a olvidar: el hispanoárabe. Es verdaderamente lamentable la pérdida de la sofisticación cultural de estos moriscos de cuyo ocaso nos hablan los manuscritos aljamiados. Y esto a despecho de que los autores que hemos manejado serían, dentro de sus limitaciones, relativamente cultos y tendrían el dominio suficiente del rito islámico como para erigirse en adoctrinadores de sus compañeros de tragedia más desposeídos intelectualmente. Sobresalen autores como el citado alfaquí Baray de Reminŷo y en especial el Mancebo de Arévalo, acaso el tratadista más fascinante y del que más se ha ocupado la crítica, sobre todo L. P. Harvey [36]. Su colaborador Reminŷo nos lo describe como «un mancebo eškolano, kaštellano, natural de Arébalo, muy ešperto y doktirinado en la lektura arábiga, ebraika, giriyega i latina, y en la alŷemi'ada muy ladino» [37]. A pesar del impresionante poliglotismo que le adjudica Baray al Mancebo, Harvey se encarga de demostrar (El Mancebo ...», p. 33) los errores en que incurre el escolano cuando intenta hacer alarde de su conocimiento de estas lenguas. El Mancebo, en la víspera de un proyectado «romeaje» a Meca (que quizá llegó a cumplir) [38], recorre España visitando los focos clandestinos de moriscos. Además de narrarnos sus experiencias hace proselitismo religioso desde sus tratados, que son fundamentalmente doctrinales. Muchos de los correligionarios que encuentra —la Mora de Ubeda, anciana granadina muy respetable por sus conocimientos islámicos, con quien se entrevista largamente en la Calle de Elvira en Granada, Nozeita Calderán, 'Alī Sarmiento, Yūse Banegas— también se consideraban cultos entre sí y versados en ley coránica. Sobresaldrían como verdaderos privilegiados sociales e intelectuales entre la población morisca en trance de absorción cultural. La Mora, que mantenía correspondencia con «moçtiex [muftíes] y nahuex [sabios]», tenía «crédito en lax coxax de nuextra ley y çunna, max que todox lox de xu tierra» (Ribera y Asín, *op cit.*, p. 224). Sin embargo, el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mancebo, que tanto parece admirarla, advierte que «no conocía lax letrax» (*Ibid.*, p. 223). (Posiblemente se refiere a que no era muy letrada o culta, pues aparentemente sí sabía leer y escribir: escribía cartas —aunque no hay que excluir la posibilidad de que las dictara— y poseía libros.) «No tenía muy elegante deçir, porque xux sentençiax eran muy rústicax y çafiax para el tono vulgar ...» (*Ibid.*, p. 224). Pero con todas estas limitaciones que advierte con notable sinceridad el joven escolano, parece admirar el dominio del Corán que poseía la Mora: «no xe puede contar de cómo daba tan grandex brincox xobre nuextro onrrado Alcorán» (*Ibid.*, p. 223). Un examen más cercano del texto, sin embargo, no da pie para inferir conocimientos teológicos o místicos profundos de parte de la anciana: sus interpretaciones coránicas se limitan a profecías más o menos forzadas sobre la caída del Islam en España, verdadera obsesión de estas criaturas a las que arrancaban su identidad:

> **Hijo, exto no lo pongax en duda, que también lo ximila nuextro onrrado Alcorán: que lox mixmox lloradorex xon cauxa de la cauxa, porque xi lox paxadox dextinaron porque abían de padezer lox prexentex ... Puex max te digo, hijo, que todox temieron la prextamança general; porque Ibrahim temió y Lut se expantó y Yacub tembló y Muça xe coxtriñó, y Tobiat lo padeçió y Deud lo axinó y Sulaimen hizo parada e Iça hizo parada...**
>
> (*Ibid*, p. 225.)

Este «comentario coránico» es comparable en superficialidad a la glosa que hace Mahomet Rabadán de la azora abriente o *fātiḥa* del Corán (*op. cit.*, p. 45), que no es más que una paráfrasis simple que nada conserva de la sutileza y hondura de los grandes exégetas como Tirmiḏī Ḥakīm (siglo XI) o Ŷa'far Ṣādiq (siglo XIII)[39]. Lo mismo cabe decir de la pobreza intelectual y teológica de las amonestaciones del «docto» *naḥwī* 'Alī Sarmiento[40] y de Yūse Banegas, a pesar de ser este último «suwelto en ḏepartir i leer el alqurén i todo tawsir arábigo i yebraiko» (*apud* Harvey, «Yūse ...», p. 302). Igualmente decepcionantes son los esfuerzos expositivos de Reminŷo (o del Mancebo) en el *Breve Compendio*: pese a lo esperanzador de algunos títulos —«las šiyete maneras en ke habla nueštoro onrrado alqurén»; «la dekalarasiyón de algunaš aleyaš»), las glosas no están a la altura de la antigua y prestigiosa tradición de comentarios sagrados. Las exégesis del texto coránico de otra «arabiada» que cita el Mancebo en su *Tafçira*, Nozeita Calderán, resultan de tan patéticas casi risibles si los consideramos a la luz de la delicadeza de las meditaciones sobre la insuficiencia del lenguaje místico de un Šabastarī[41] o un Ibn-'Arabī. Declara la morisca amiga del Mancebo, al departir sobre el «terssero lenwwache» (o tercer nivel del lenguaje) del Corán:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> Diyse Kahbu el Haber (:) a ešte lenwwache de nuweštoro onrrado Alquren še umilla toda koša ḫaleqada [criada] [,] hasta laš bereñaš i montañas se muweben a šuw tarasendensiyya [,] todaš laš mareš, todaš laš puluwbiyyaš hasen perešente a ešte lenwwache [,] kuwando la mar šuwbíya en alto ešte lenwwache la tornó a enkadenar ...
>
> (*Tafçira*, fol. 489 [?]) [42]

El mismo Mancebo de Arévalo resulta limitado (y acaso más cercano a la angeología del Pseudo Dionisio Areopagita [43] que a las doctrinas de sus antepasados musulmanes) en otro pasaje de la *Tafçira*. Escuchémoslo meditar sobre el paraíso y los ángeles, empresa para la que, como el Pseudo Dionisio, reconoce que le falla el lenguaje humano:

> ... laš eštadaš deštoš almalakeš [ángeles] ¿kiyen podiriyya konperender šuš obras tan šutiles ... šuš umildanssaš, šus dešeoš seleštiyyaleš, šuš ordenanssaš diššaš šin mmuwdanssa ninguna, kon fechoš finkaleš [¿sic?] hašta el diya del ŷuyisiyyo šuštentadoš de garasiya debina? ...
>
> (fol. 390?)

> ... ke ḏisen los nahweš hablando de ešte algaršše ke dan fin a todo entendimiyento hašta no poder eškerebir una šola assatra [sic] kedando loš konšonanteš ke ponen kadduwqoš y enmuwdesidoš, šuwŷŷetoš a la inoransiya ...
>
> (fols. 390-391)

Son acaso de los mejores y más «elevados» momentos teológicos del escolano, pero no dejan también de resultar ingenuos cuando consideramos, entre tantos otros antecedentes musulmanes, el esfuerzo de los misteriosos y anónimos sufíes —también del siglo XVI— que, para traducir la Divinidad, tuvieron que optar por la invención de un lenguaje artificial —el enigmático e infinito Bal-A i-BALAN—, acaso el primer lenguaje artificial de la humanidad [44]. El problema de la insuficiencia del lenguaje para traducir a Dios es eje pivotal de la mística musulmana. Los sufíes (cf. el *Kitāb al-Luma'*, p. 100) denominaron con el nombre técnico de *šaṭṭ* los dislates que proferían los místicos en estado extático, y que en muchos casos —como el de Ibn al-Fāriḍ e Ibn-'Arabī— llegaron a constituir excelentes poemas que hoy asociaríamos al simbolismo o al surrealismo europeo.

Pero regresemos al caso menos afortunado de los moriscos españoles. Una de las disquisiciones «místicas» más esotéricas del Mancebo [45] es el tratado del «inneç y annaç». Según Saavedra (*op. cit.*), el *innes* (*in'āš*) es el despertar del alma en sentido místico y el *annas* (*nu'ās*) la somnolencia espiritual, también en sentido místico. Pero el tratado se reduce a muy poco y deja bastante que desear si se le compara con las sutilezas del

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pensamiento de un Ḥallaŷ o un Nūrī de Bagdad. Pese a sus desesperados esfuerzos, el criptomusulmán está perdiendo su patrimonio cultural:

> la dekalarasiyón del alñeš es una gota negra ke eštá apošentada dentoro del korazón ... *La dekalarasiyón* del alñas (.) Eš ya otra dišpošisiyón de mobimiyento i otro tenor de šentido [.] Eš una baškošidaḏ ke la dištilla la šangere i el kalor natural porke komo še a dicho toda koša haze baškošidaḏ i korrubsiyón [.] Ešte alñes no noš fatiga šino en suweñoš pesadoš o kuwando el kuwerpo está molido de algún garande tarabaŷo [.] Este alñas no tiyene lugar šabido [.] Eš komo un bapor balanko ke atapa la medulla del šošiyego del suweño [.] Ay dichoš ke afirman ke ešte alñas šale del kuwerpo komo hebra delgada i anda en torno del kuwerpo dormido (fol. 2388 hašta ke eš pešada su embešilasiyón ...
>
> (*Breve Compendio*, fols. 237-238).

Los moriscos, ajenos al parecer a la complicada delicadeza del misticismo de sus mayores, sólo parecen obsedidos —y con justa razón— en mantener vivo a toda costa el Islam. Los tiempos eran «reacios», como diría Santa Teresa, y no habría ocasión para detenerse en el lujo intelectual de disquisiciones místicas o teológicas complicadas, aun suponiendo que poseyeran todavía estos conocimientos, cosa altamente improbable a la luz de la evidencia de los manuscritos. Una y otra vez los tratados nos hablan de su principal y verdadera razón de ser y nos dejan adivinar el tipo de lector rudimentario al que iban dirigidos:

> ... ešte es un taratado ... de todo lo que konbiyene para enkaminar a loš inoranteš al buwen kamino i addin berdadero[,] anšĭ de lo ke el muslim tiyene nesesidad para konoser i šerbir a su Señor i šaber ké koša eš halel i harem i a ké eštá obligado i tanbiyén dekalarar las erensiyas ...
>
> (ms. 5252, Biblioteca Nacional, fol. s. n., posiblemente corresponde a 1r).

Los moriscos lentamente están dejando de ser musulmanes auténticos, aunque —fanatizados por las presiones históricas a las que se ven sometidos— justamente lo que más les importa es seguir siéndolo. Resulta interesante constatar en este sentido que los tratados teológicos aljamiados más ingeniosos y «cultos» que hemos encontrado son precisamente las polémicas anticristianas que tan minuciosamente explora Cardaillac en su citado *Morisques et Chrétiens*. Aparte de resultar empobrecidas desde el punto de vista de su contenido si se comparan, como hemos dicho, con el género medieval de tratado polémico musulmán (*rudūd*) de que provienen, los «alegatos» teológicos moriscos comienzan a contaminarse de cristianismo. Los temas preferidos de controversia —la Trinidad, las figuras de María y Cristo, la Iglesia, el Papado, los sacramentos— se suelen atacar en su mayor parte con argumentos bíblicos y no coráni-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

¡O ley compuesta, de mentiras llena,
toda conpuçiçión y un desatino,
cuyos cauces a perpetua pena
tiene la opinión falsa de Agustino
Atanaçio aquel símbolo que hordena
tan erexe y tan fuera de camino;
lo que Paulo ordenó, quita Gregorio,
y a Sisto lo desmiente el papa Onorio!

(Cardaillac, *op. cit.*, pp. 473-474.)

El estado general de conocimientos religiosos de los moriscos tardíos dejaba sin duda mucho que desear, y el propio Cardaillac, en su importante estudio «Le passage des morisques en Languedoc», nos ofrece un dato invaluable al respecto: los moriscos expulsados llegan a Túnez en tal estado de deterioro cultural («on s'étonne ... de leur ignorance en matière religieuse...») que es necesario prepararles tratados para corregir sus lagunas en materia doctrinal [46].

Lo más importante y conmovedor desde el punto de vista literario y humano de estos manuscritos aljamiados lo constituye acaso el testimonio de las relaciones vitales —hoy diríamos psicológicas— de sus autores y de sus protagonistas. Ya hemos visto que el *corpus* general de la literatura aljamiada es doctrinal y proselitista. Los moriscos —estos desesperados «cronistas» de Indias «à l'envers»— tenían una aguda conciencia de lo que intentaban llevar a cabo: la labor imposible de detener la historia, de violarla, de seguir siendo orientales en pleno siglo XVI bajo una Inquisición a toda marcha. La literatura aljamiado-morisca es un monumento a ese esfuerzo patético por salvaguardar los conocimientos —o los residuos de conocimiento— de la religión y la cultura islámica reducida a la clandestinidad. «No había max alto *alchihed* [guerra santa] que explandir nuextro *aladín* [religión] en tierra de gribeçax» [47] (Ribera y Asín, *op. cit.*, p. 224), exclama la Mora de Ubeda, y sus palabras entusiastas, leídas desde el siglo XX y a la luz de la extinción de su pueblo, resultan verdaderamente patéticas. El imposible optimismo del Mancebo de Arévalo adquiere resonancias trágicas cuando afirma con fe sincera en el prólogo de su *Tafçira* que hará otra «más granada con libertad dexta tierra» (Ribera y Asín, *op. cit.*, pp. 219-220), es decir, cuando España sea «liberada» de los cristianos. Uno de los ejemplos más crudos y tristes de esta resistencia de los moriscos a dejar de ser son las prácticas del alifato, que rehusaban olvidar y que aún practican manos anónimas en los folios finales de tantos manuscritos aljamiados como el 5380 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el 774 de la Biblioteca Nacional de París.

No siempre los moriscos se muestran tan afirmativos e ingenuamente optimistas al explorar sus propias emociones como pueblo en descompo-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cos. Se destaca así una curiosa ventaja de parte de los musulmanes en sus diatribas: los cristianos, en tratados igualmente polémicos contra estos moriscos, no son tan eficaces en sus ataques al Corán, que conocen mal; los moriscos, en cambio, atacan en los propios términos del enemigo: en términos bíblicos. En su ventaja late también su tragedia: los criptomusulmanes están perdiendo su identidad y su patrimonio cultural y casi nos vemos obligados a concluir que, pese a su combatividad, la comunidad comienza a ser ya más anti-cristiana que musulmana. Prueba adicional de la paulatina asimilación europea son las lecturas de estos polemistas moriscos de reformistas como Cipriano de Valera (cf. Cardaillac, *Ibid.*, pp. 153-207) que conocen sin duda mejor que a Algazel o a Avicena, y cuyos argumentos utilizan para defender el Islam tan amenazado. Los romances del morisco Juan Alonso Aragonés (que adjunta Cardaillac como anexos en su citado estudio) están igualmente plagados de citas bíblicas o eclesiásticas y no musulmanas: San Marcos, San Lucas, el Papa Dámaso, Pío I. Al morisco parece preocuparle más atacar las creencias del enemigo que defender activamente las de su propia fe. Detengámonos en un ataque particularmente irreverente contra el celibato de clérigos y monjas. Lo escribe un morisco anónimo que rezuma indignación ante la hipocresía que dice advertir en la práctica cristiana:

Y en quanto tienen hordenado
no poderse casar los religiosos
es contra ley de Dios, pues fue casado
qualquier profeta santo y birtuoso
desde que Adán al mundo fue ynbiado
y a los demás del mundo tan copioso
dijo: «Multiplicad, pues soys creados»,
hasta animales, abes y pescados.
.....

Como atrás queda dicho, an ordenado
que todo religioso o saçerdote
no pueda en ningún tiempo ser casado,
ni procurar hacienda para dote;
que biba castamente y apartado
en sólo penitencia, ayuno, açote,
en oración, contrito hasta que muera,
para goçar la bida berdadera.

Aquesta ordenaçión les tiene puesta
los que quitan y ponen los pecados,
y es su bida tan bil y deshonesta
questán con toda Roma amançebados:
donde ay mujer hermosa o bien compuesta
no escapa del pontífice o prelados;
tienen de hijos bastardos todo lleno,
que el casarse es pecado, y esto es bueno.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sición. La nota predominante de los manuscritos en este sentido es la angustia y el pesimismo. El mundo hispanoárabe se desvanece y la comunidad clandestina y perseguida lo sabe. Los «cronistas» moros insisten una y otra vez en esta dolorosa «radiografía» espiritual, desdeñando, como era de esperar, la descripción de la naturaleza y geografía exterior que obsede con tanta razón a los exploradores del Nuevo Mundo.

Los criptomusulmanes delatan su propia psique de perseguidos en los folios más emocionantes de su trágica literatura. La Mora de Ubeda, que pierde sus familiares cuando la caída de Granada, llora la derrota de su pueblo con el Mancebo en angustiadas profecías:

> ... llorando la caída de los muçlimex ... me dixo: ¡Plegue á xu inmenxa bondad, hijo, que no duela exte hecho tan largo como a mi xe me reprexenta! ... ¡Plegue a xu inmenxa bondad que anxí como ex xu poderío, xea xu amahamento enta lox muçlimex dexta dorada ixla, y que tornen lax aççumoax [los alminares] en fijox empinamentox!
>
> (Ribera y Asín, *op. cit.*, p. 225).

El mundo de la beata criptomusulmana se le deshace literalmente entre las manos y en otro pasaje desgarrador del *Breve compendio*, cuyo patetismo destaca Harvey en su citado estudio «El Mancebo ...» (p. 19), se duele de la destrucción de los libros sacros musulmanes: «Yo bí el alto alkiteb al-ḥaršidal [*The Exalted Heavenly Book*, según Harvey] en manoš de un sukero [¿sic?] ke lo hassiyya papeleš de niño i yo rrekochí eštoš dobleseš para mayor duwelo miyo ...» (fol. 225r).

Otro planto conmovedor lo oímos de labios de Yūse Banegas, «grande arábigo» (cf. Harvey, «Yūse ...», p. 300), que llora también la caída de Granada y sospecha que aún les espera lo peor a sus correligionarios musulmanes. Yūse le comunica al Mancebo, abulense y, por tanto, ajeno a los sucesos granadinos, su sospecha concreta de que si el «Rey de la Conquista» —es decir, Fernando el Católico— no ha guardado fidelidad, poco hay que esperar de sus sucesores. A raíz de la sublevación acaecida en 1500-1501, los Reyes Católicos se desentienden de las Capitulaciones favorables para con los vencidos y los bautizos en masa se multiplican (cf. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 51). Se lamenta Yūse:

> Hiŷo, no lo inoro ke ḍe laš košaš de Garanaḍa ešté basiyo tu entendimiyento; i ke yo loš memore no te ešpanteš, por ke no ay momento ke no še rreberbera ḍentro (86 v°) ḍe mi korazón, i no ay rato ni ora ke no še rrašg(u)en miš entrañaš ... Hiŷo, yo no lloro lo pašaḍo, puweš a ello no ay rretornaḍa, pero lloro lo ke tu beráš si aš biḍa, i atiyenḍeš en ešta tiyerra, y en ešta Išla ḍe Ešpaña. Pleg(u)e a šu bonḍaḍ, por la nobleza ḍe nuweštoro onrrado Alqurán ke ešte mi dicho kayga en basiyo, i no suwene komo a mí še me rreprešenta, maš aún šerá nuweštoro addīn tan menoškabaḍo ke dirán las ŷenteš: '¿a ḍónḍe se fuwé nuweštoro peregonar? ¿ke še hizo el addīn de nuweštoroš pašadoš?' I todo šerá kuru-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ḏeza i amargura para kiyen abrá šentiḏo. I lo ke máš ḏuwele ke šerán los mušlimeš a par ḏe loš krištiyanoš, ke no rreušarán šuš taraŷeš ni eškibarán šuš manŷareš. Peleg(u)e a šu bonḏaḏ ke ayan eškibo de šuš obraš, i ke no atiyenḏan a šu ley kon šuš korazoneš ... Biyen te parezerá ke lo digo komo apašiyonado, pleg(u)e a šu bonḏaḏ i por šu inefable amoryo ke šea tan aluwente mi dicho komo lo eš mi ḏešeo, ke yo no keriya alkanzar taleš lloroš ... Puweš ši aora en tan berebe ešpasiyo pareze ke ya noš šuštentamos de karreo, ¿ke harán kuwando bengan laš poštreraš otoñadas?: ši loš paḏreš aminguwan el addīn, ¿kómo lo enšalsarán los choznoš?: ši el rrey de la konkišta no guwarda fiḏelidaḏ, ¿ke aguwardamoš de šuš šuzesoreš? Toḏabiya digo, hiŷo, ke irá ḏe awmento nuweštara kaida, pleg(u)e a šu bonḏaḏ santa ke buwelba šu piyeḏaḏ enta noš i noš kawlebe kon šu dibina grasiya.

(Harvey, «Yūse», pp. 300-302).

Los moriscos no son los únicos en protestar de la situación. Hay testimonios elocuentes de cristianos —incluso de sacerdotes practicantes— que se condolieron de la triste suerte de los perseguidos, con quienes a menudo mantenían buenas relaciones. (Cervantes no andaba muy lejos de la realidad cuando describe la amistad de Sancho y el morisco Ricote [48].) El alfaquí Reminŷo evoca emocionado su amistad con el carmelita fray Esteban Martel y nos permite asistir a una escena elocuente: la tolerancia aún era posible en pleno siglo XVI. Debemos estar hacia 1533 ó 35, pues el episodio parece aludir al momento del edicto de conversión forzosa (aunque relativamente tardía) de los moriscos aragoneses, ocurrido alrededor de 1525 [49]. Reminŷo redacta ocho años después de estos sucesos:

Akuérdome del año de nueštara konberšiyón ke un amigo miyo muy onrrado, kon kiyen yo teniya grande amištaḏ, yera farayle de loš Karmelitaš, ke še deziya faray Ešteban Martel, muy amigo de loš moroš dešte rreyno maš ke a laš otraš parteš, i komo šupo ke noš abiyan šentensiyado para ke fuéšemos kirištiyanoš por fuersa, embiyóme el amor [«a llamar», parece más bien decir el manuscrito] kon un kiriyado de la kaša de šu padre, ke yo rrešiḏiya en la alŷama'a de Kaderete en akella sazón. Yo hize luego lo ke debiya, i llegando a šu kaša, donde me awardaba, aší komo me biyó, me hizo garan šalutasiyón, i tomóše a llorar, mediyo kubiyerto šu senbalante, i hízome šentar en šu meša, ke era ora de komer, ... i diyóme ... karne ašada, aunke él no la komiya, por šer akel domingo de šu pašiyón ... y kon lágrimaš me dišo: ¿ke oš parese, šeñor Baray, dešta komotansa i poka kirištiyanḏaḏ ke an ušado kon bošotoroš? Yo digo de mi parte, kon dolor de mi korašón i de mi ánima, ke oš an echo garan šinrrazón. Yo le rrešpondí ke me ešpantaba de šu šantidaḏ aber konsediḏo i dekretaḏo tal koša, y rreš [4 v°] pondiyóme ke el Papa no abiya konšentido en ello, šino ke por el dekereto Mantuano noš abiyan šentensiyado, i ke firmó šu šantedaḏ la šentensiya por engaño de siyertoš kardenaleš faranseše ke konšpiraron kontra nošotroš ... i me rrešpondiyó; máš abišado de lo ke yo penšaba, diziyendo ke no éramoš

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en timpo (sic) de garasiyaš, šino de lloroš. I tubo ešte amigo tanta kompasiyon de nošotroš, ke no sešaba ŷamás delante loš perladoš i kabildoš de argu'ir i dištinar kontara todoš akelloš ke tal konsintiyeron, i hizo konbokansa kon otroš muchoš para hazer komotansa, i rredeargu'ir kontara šu maŷeštad i šuš ašišten(ten)teš, i lo hiziyera, šino ke muriyó de allí a doš mešeš, i me enkomendó le hizieše obsekiyaš ši akašo moriya, porke le bešite en šu enfermedad, i yo lloré šu muerte, porke fue muy leal amigo.

(Harvey, «Un manuscrito ..., pp. 69-70).

Otro testigo excepcional de los hechos, Mahomet Rabadán, quien ya escribe desde el exilio, nos da fe de la extremada dificultad que tuvo en compilar tratados doctrinales en la España musulmana que dejaba de existir. En otras palabras, el solo acto de redactar literatura aljamiada sería sin duda una labor ímproba y peligrosa en grado sumo: «In Compiling The Which [su tratado] God (who alone knoweth it) will be my witness what Pains and Troubles I have been at, in searching for, and procuring The Writings of the Most Authentic Authors in innumerable Parts of This Kingdom, which had long since, for fear of the Inquisition, been either left, or buried in Obscurity ... (Morgan, *op. cit.*, Preface, s. p.).

Sin duda eran años difíciles. Centenares de folios aljamiados injustamente inéditos nos confirman una y otra vez el estado de tensión y angustia de la comunidad agonizante que los recibe. El Mancebo de Arévalo logra una de sus páginas más dramáticas al relatarnos minuciosamente una reunión secreta de «muçlimes y alimex» en Zaragoza —reunión de la que nace su *Tafçira.* Allí nos da fe de la desesperación y de la irritabilidad de estos musulmanes, muchos de los cuales no se pueden hacer cargo de la situación y se muestran pesimistas frente a las dificultades de la tarea de mantener vivo al Islam:

... començaron [los musulmanes reunidos] á tratar de nuextrox duelox y cada uno dixo xu arenga; y entre muchax coxax no faltó quien dixo cómo era grande nuextra pérdida y de cuan poca exencia era nuextra obra: y dixo otro *alim* [sabio] que lox trabajox que teníamox, y lox que de cada día xe nos aparejaban, que todo xería para máx meritança; y repugnaron xu dicho, diçiendo que los trabajos no cunplían para ningún menoscabo de la obra preçetada [preceptuada] y que faltando la médula prinçipal, que ex el llamamiento para la açala, que la obra no podía xer grata ...

Y entre todox extox disguxtox dixo otro *alim* otra raçón harto cruda y empinada; á par de todox, dixo que cada uno puxiexe haldax en çinta y que aquellox que quixiexen xalbación que la fueran a buxcar. A todox pareçió mal xu dicho, porque cauxó gran fieça (sic) y no dió exemplo de muçlim. Allí xe dixeron diferentex enantox [sic, duelos]; y como cada uno de aquellox xentía el daño general como el propio xuyo, no lo tube por mucho que cada uno dixexe xu pareçer, porque no extábamox de goço para deçir donairex y coxax dexaguixadax.

(Ribera y Asín, *op. cit.*, pp. 218-219).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La misma Nozeita Calderán y el Mancebo, en un pasaje algo confuso de la *Tafçira* [50], parecen vivir una escena personal algo tensa y enojosa. El escolano itinerante, hospedado nueve días en un mesón en «San Kilimente», encuentra allí a Nozeita. Un día salen a la «werta del Almirante» y el Mancebo la insta a una «parátika». La morisca le dice, «kon palabraš ebidenteš»: «... hiŷŷo, yya me aš almmusido [51] [sic] doš veceš, a la tersera no šeremoš amigoš...». El escolano, al parecer tan diplomático y comprensivo como se mostró en la agónica reunión de los «'alimes», le promueve una conversación «de loš lenwwaŷŷeš de nuweštoro onrrado Alqurān para pasiwwalla» (fols. 243-244 [?]).

La situación es en el fondo tan desesperada que los moriscos recurren a un subterfugio fascinante para manejar la situación y auto-animarse: los aljofores o profecías. Estamos frente a una de las dimensiones más curiosas y apasionantes de la literatura aljamiada. Redactados a todas luces en pleno siglo XVI, los aljofores pretenden ser manuscritos centenarios y adelantan (en general, porque hay excepciones) un porvenir glorioso y triunfante para la casta musulmana.

A través de estos aljofores (tan difíciles de clasificar como género, pues rozan la ficción, la literatura y la historia), la comunidad perseguida intenta nada menos que la tergiversación de su historia y la manipulación del futuro. Son el más patético ejemplo de un «wishful thinking» colectivo. Este intento de los moriscos de «desvivirse» —como diría aquí tan acertadamente Américo Castro— y de destrozar la historia a través de la imaginación— tan febril entre los árabes, como más de una vez recuerda Cervantes y como explora agudamente Raphael Patai [52]— pocas veces ha resultado tan ingenioso como experimento literario y humano.

Tengamos presente que la literatura profética (que ha sido bastante estudiada por la crítica) no es monopolio de los moriscos, aunque ellos la explotan *pro domo sua* de una manera singular. También los cristianos —incluido el enigmático Raimundo Lulio— utilizaron el desesperado género «literario» desde la Edad Media y durante el Renacimiento: Nostradamus, como se sabe, redacta sus *Profecías* en pleno siglo XVI. La casta cristiana española del Siglo de Oro, según estudian —entre otros— Eduardo Saavedra, Louis Cardaillac, Ramón Alba [53], Miguel Herrero [54], Joan Fuster [55] y Robert Ricard [56], redactaba profecías que favorecían históricamente a su comunidad frente a la de los moriscos que terminarán por sofocar [57]. Parece que algunos de estos opúsculos ganaron el respeto de las autoridades: Pedro de Deza informa acerca de ellos directamente al presidente del Santo Oficio y Fray Marcos de Guadalajara, en su tratado de sugestivo título *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote* (Pamplona, 1614), polemiza muy en serio contra los aljofores moriscos, cuyas interpretaciones consideraba equivocadas (cf. Cardaillac, *Morisques...*, pp. 52-56).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pero el caso sin duda más espectacular del género es de factura morisca: el increíble «affaire» de los libros plúmbeos del Sacromonte y del pergamino de la Torre Turpiana en Granada. Cuando se demuele la Torre Turpiana, antiguo alminar de la mezquita, para ampliar la catedral en 1580, se encuentra una caja de plomo que contiene inscripciones «proféticas» en castellano y árabe sobre el fin del mundo, atribuidas en parte (nada menos) que a San Juan Evangelista. Se inicia el correspondiente proceso para determinar la autenticidad de las reliquias, y el Padre Darío Cabanelas [58] nos rescata el dato de que entre los teólogos, juristas y escriturarios nombrados al efecto se encuentra San Juan de la Cruz, prior del Convento de Carmelitas descalzos en Granada por esos años. (Desgraciadamente nada sabemos de su actitud frente al «prodigioso» hallazgo.) Quince años más tarde, en 1595, tiene lugar un descubrimiento mucho más notable: las tabletas plúmbeas halladas en el Sacro Monte de Granada, redactadas en caracteres árabes angulares (para fingir antigüedad) y en latín tosco. Se tiene noticia de 19 de estas láminas circulares de plomo, muy delgadas y de tamaño un poco mayor que una hostia. (El P. Cabanelas ha podido ver algunas tabletas que aún han permanecido en Granada, *op cit.*, p. 200.) Pretenden pertenecer al siglo I y constituyen varios libros —*Los grandes misterios que vio Santiago, Enigmas y misterios que vio la Virgen, De la esencia veneranda, Sentencias acerca de la fe,* entre otros— atribuidos a Tesifón Ebnaṭār o a su hermano Cecilio Enalrabí, supuestos discípulos de Santiago, apóstol de Cristo —y de España—. Los plomos nos ofrecen una descripción física de Cristo y de la Virgen María, que es arrebatada al cielo en una yegua (versión burda del ascenso de Mahoma al séptimo cielo en el *burāq*), y quien, ante las preguntas de San Pedro, responde en ¡árabe! sobre las condiciones y vicios que aquejarán a la Granada del siglo XVI y de la importancia de los musulmanes de los últimos tiempos. El arzobispo de Granada, Pedro Vaca de Castro, manda a excavar los plomos con entusiasmo y el hallazgo, según Harvey (*The moriscos and don Quixote*, p. 8), causa tanto revuelo como hoy los manuscritos del Mar Muerto. Una larga disputa teológica se sucede, y aunque las reliquias llegan a ser autenticadas por teólogos peninsulares en abril de 1600, hay muchas objeciones, entre ellas las del riguroso Benito Arias Montano y aun las del jesuíta de extracción morisca granadina Ignacio de las Casas. Las tabletas terminan por ser trasladadas a Madrid y de ahí a Roma, donde aún están condenadas por heréticas.

En el fondo la superchería de estos patéticos plomos proféticos, ya desacreditados por José Godoy y Alcántara desde el siglo XIX (*Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868), servían a un fin utilitario para la población morisca en vísperas inmediata de su expulsión final en 1609. Las «profecías» evitaban lo que pudiera ser teológicamente

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

molesto tanto a la religión musulmana como a la cristiana y pretendían ser una diplomática y en el fondo desesperada síntesis de ambas. Vaya un solo ejemplo de este singular sincretismo religioso (uno de los pocos que parece darse entre estas comunidades en general enfrentadas por aquellas décadas): el «No hay Dios sino Dios y Mahoma es su profeta» se transforma en «Lā illāha illa Allāh, wa-Yasū' ruḥ Allāh». Es decir, «No hay Dios sino Dios y Jesús es el espíritu de Dios». Muy católico y muy coránico, como acertadamente observa Harvey (*Ibid.*, p. 14). Hay sospecha de que los controversiales Alonso del Castillo y Miguel de Luna, que ayudaron a traducir «oficialmente» las tabletas plúmbeas, fueran sus autores, ayudados quizá en su singular y utilitaria aventura teológica por personas interesadas del bando religioso contrario. Los falsos cronicones y el manuscrito de la Torre Turpiana, hoy tan patéticos por su ingenua teología y por el total fracaso de su intento de detener la expulsión mora y de prestigiar el Islam español moribundo, nos interesan como precedente «literario» del género profético en aljamiado. Aunque redactados en otras lenguas —árabe, latín, castellano—, los plomos y el manuscrito turpiano parecen pertenecer a la misma tradición de una literatura morisca manipuladora del futuro, que en versiones aljamiadas (conocidas de alguna manera por Cervantes y Lope de Vega [59]) existió de manera abundantísima a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Se trata de una tradición muy compleja, que merece estudio aparte y que no podemos atender exhaustivamente en el presente ensayo: las profecías moras y cristianas a menudo parecen contagiarse entre sí (ambas comunidades, por ejemplo, atribuyen a San Isidoro, «autor», al parecer, de innumerables ajofores, tanto la destrucción del Islam como la de la cristiandad). Algunas predicciones moriscas se hacen cargo de su situación desesperanzada y parecerían dar la razón a los cristianos al «profetizar» su propia destrucción final. Sólo que le dan una explicación o, mejor aún, una justificación «coránica»: la desgracia se avecina sobre los musulmanes españoles porque han desobedecido y olvidado la religión de sus mayores. Tal concepción «mágica» o «revelada» de la historia futura la escuchamos en la «exégesis» coránica de la Mora de Ubeda, que atribuye, como hemos visto, el mal presente a los pecados de sus antepasados. (Parece ser que estamos ante una tradición de comentarios sagrados muy conocida entre los moriscos: los autores del *Breve compendio* teorizan sobre una «departensiya» o nivel interpretativo del Corán de claro sentido profético [60].)

Con ánimo más engañoso y ladino, y mucho más seductor desde el punto de vista literario, otras profecías pretenden que la desgracia del Islam ya fue prevista por Mahoma; por ʿAlī Ibnu Ŷābir Alfārasiyo (Ibn Yumayr); por el citado San Isidoro. Los moriscos ofrecen una interpretación literaria sobre su propio existir y tienden a dignificar y a elevar

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

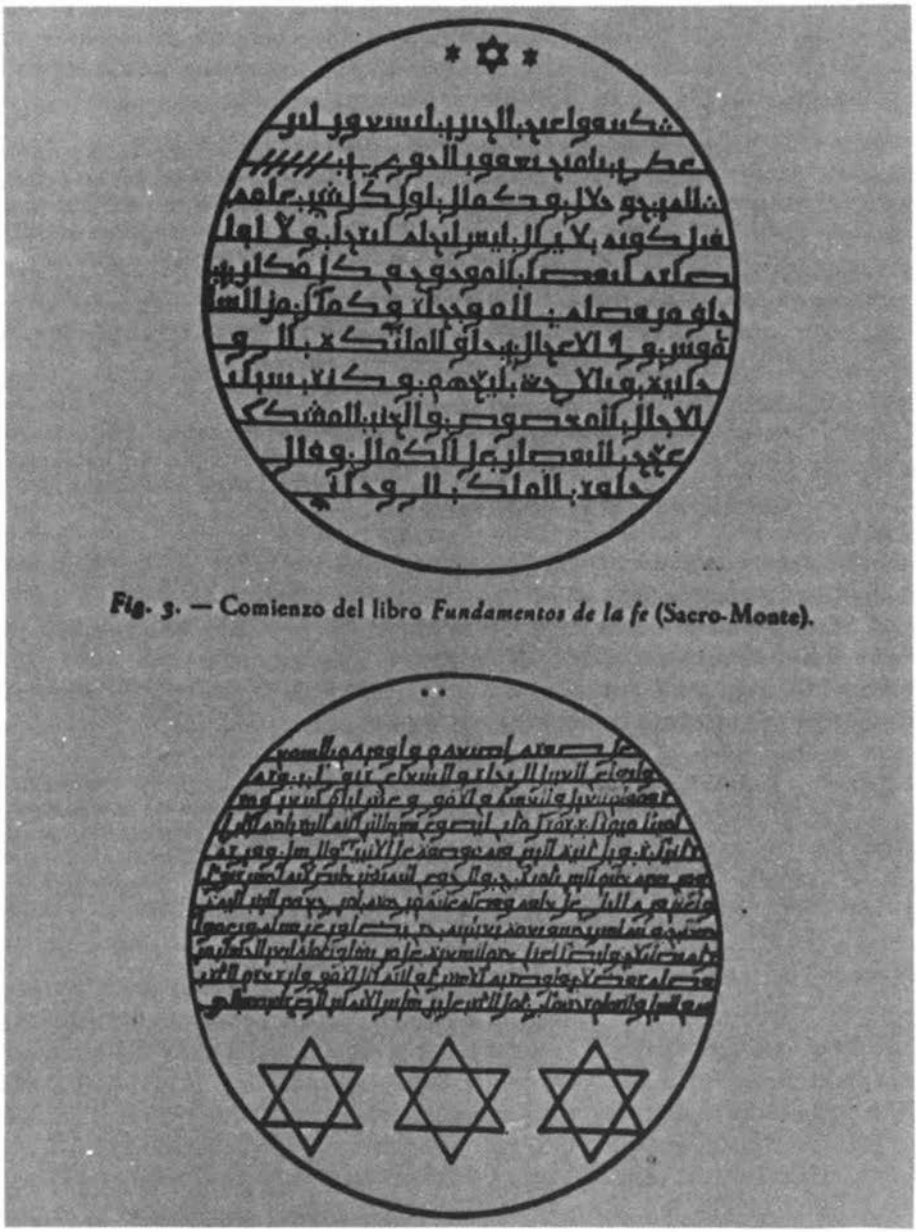


Fig. 3. — Comienzo del libro *Fundamentos de la fe* (Sacro-Monte).

Libros plúmbeos del Sacromonte. (Reproducido con autorización del Patronato de la Alhambra de Granada.)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

místicamente su desgracia histórica. La fantasía —fenómeno harto conocido— los defiende del enfrentamiento con una realidad demasiado dolorosa. El propio Mahoma llora la pérdida del Islam español desde los folios del manuscrito 774 de la Biblioteca Nacional de París:

> Rrekontónos Bnu [el manuscrito lee «Ibnu»] 'Abbāç, raḍiya / Al·lahu 'anhu (apiádese Dios de él), ke un díʸa fizo aˡṣṣala (oración) / el mensajero de Al·la, Muḥammad, ṣal·la / Al·lahu 'alayhi wa çal·lam (bendígale Dios y déle salvación), aˡṣṣala (oración) đe almagrib (ocaso), // i kuʷando ubo akabađo de su aˡṣṣala (oración), rrekostóse sobre el kanto de su almiḥrab / i miró enta poniʸente i pᵒloró pᵒloró muy / fuʷerte.
>
> Đīšo Ibnu 'Abbāç, raḍiya / Al·lahu 'anhu (apiádese Dios de él):
>
> —¡Yā raçūlu Al·lah!, ¿por ké / as pᵒlorađo fasta ke as mojado / kon tus lágrimas los pelos đe tu / barba?
>
> Đīšo l-annabī (profeta) Muḥammad, ṣal·la Allahu 'alayhi wa çallam (bendígale Dios y đele salvación):
>
> —Yo e llorađo por / ke me á đemostᵃrađo mi señor una / isla ke se llama Andaluziʸa, ke será // la más çaguera isla ke se poblará / del al-Içlām, i será la más / pˡrimera ke ende será tirađo / i-alīçām [el manuscrito lee «l·al-Içlam»] d-ella [61].

San Isidoro, en una profecía curiosamente a favor de la cristiandad en el mismo manuscrito de París, llamada «pᵃlanto de España el kʷal sakó Sante Isiđriʸo dotor muy eçelente de las Españas de un libro muy viʸejo llamađo Sekᵉreto de los Sekᵉretos de España» (fol. 294v, *Ibid.*, página 246) (estamos muy cerca de las falsificaciones del Sacromonte), adquiere un tono muy elocuente en su oráculo:

> ¡Guʷay ..., // de los agareños de España, ke la vanagᵒolorʸa / de su Alḥamra, por lo alto será tomada, / i la muy fermosa kaballerʸa de Rronda, / ke solíʸa ser nonbᵃrađa, i la gᵉran / fermosura de Málaga, i la fortaleza / đe Jibaltar, i las muy deleytosas / güʷertas i montañas do se solíʸan / solazar, todo lo abrán de dešar. I tan / gᵉrande será su mal ke no sabrán / dónde fuir ni ké konsejo tomar // (fol. 300v, *Ibid.*, pp. 248-249).

San Isidoro habla crípticamente de la fecha de los sucesos «ante ke los tᵉres diʸezes seyan kumpˡlidos enpuʷés de los tᵉres quiniʸentos» (fol. 294r, *Ibid.*, p. 246). (¿Se referirá a 1530, fecha que obtenemos al sumar los tres «dieces» [30] y los tres «quinientos» [1500]?) El autor recurre a menudo a una simbología confusa y fantástica que nos recuerda no sólo al Apocalipsis, sino a las novelas de caballería e incluso a las Crónicas de Indias: «se levantará en / oriʸente una pođerosa sirpiʸente, / / i çerkará la çiwđađ antiga de / Kostantinoble i matará ál pˡrínçipe / / gˡriʸego» (fol. 297r, *Ibid.*, p. 247); a España la atacará el gran «jabarín» [62] de las «fuʷentes úmidas» (fol. 294v, *Ibid.*, p. 246); se derramará tanta sangre «çerca de la fuʷente del fiʸerro, ke dará fasta la çincha a los kaballos...» (fol. 300r., *Ibid.*, p. 248).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En general, sin embargo, el estilo tiene grandes caídas estéticas: San Isidoro, en sus dos aljofores del citado manuscrito de París, repite una metáfora que debió parecerle muy original y que hoy nos parece pedestre y casera:

> Tú, España, ferverás en las pasi^{y}ones / de tus males; así komo la olla / akešada del g^{a}ran fu^{w}ego. Ak^{e}re / çentarán tus dolores i tus fervores / đe los g^{a}randes fu^{w}egos ke en ti serán / ençendiđos (fol. 294r, *Ibid.*, p. 246).

Al ladino morisco con pretensiones de San Isidoro le flaquea la cultura y, entre otras limitaciones, posee un latín risible (cf. fol. 293r).

Pero las predicciones moriscas son también, y quizá sobre todo, optimistas: su intento parece en estos casos justamente alentar al pueblo oprimido y desvirtuar su realidad dolorosa a través de la imaginación, que se torna verdaderamente delirante en estos casos. Aznar Cardona habla de una profecía al parecer muy popularizada: «Tenían ellos [los moriscos] por fe y tradición infalible que en esta ocasión, avía de salir a defenderlos, y matar a los Cristianos el Moro Alfatimí con su cavallo verde, que se hundió en aquella sierra peleando en siglos pasados con el exército del rey don Jaime» (Aznar Cardona, *Expulsión justificada...*, folio 11r, *apud* Cardaillac, *Morisques...*, p. 51).

En 1569, un cierto Zacarín, en Granada, predice una nueva «conquista» de España por los musulmanes: «que se havía de aparecer en el estrecho de Gibraltar una puente de alambre, y que por ella havían de pasar los Moros y tomar a toda España hasta Galicia» (Cardaillac, *Ibid.*, página 51). La «alguadía» del gran Turco Muḥammad 'Uçmān, Emperador de «Gostantinoble y de T^{a}rapisonda» rezuma un sentido de seguridad y triunfo indudable cuando predice al príncipe salvador por venir: «y darás çebada a su kaballo en-el-altar de Pedro i de Pablo, ante ke tornes a koronarte a Gostaninoble; y ayas sojudgado la-faz de la ti^{y}erra de Levante a Poniente» (*Ibid.*, 405). A menudo príncipes o presuntos salvadores del Islam español serían reconocidos al nacer por ciertas deformidades físicas. En 1582, un tal Alexander Castellano, mudéjar de Calenda, regresa a España de Turquía, para corroborar si se habían cumplido ciertas profecías que allí tenían acerca de la victoria musulmana sobre España, victoria que se lograría gracias a una supuesta criatura mesiánica. En efecto, Castellano afirma haber descubierto al niño prodigio, «y tenía las mesmas señas que dezía la prophecía, no declaró en qué lugar vivía, y que la disproporción consistía en que tenía cada brazo como dos, y era muy grande y garroso, y tenía en cada mano seys dedos...» (*Ibid.*, p. 52).

San Isidoro, en el aljofor del citado manuscrito de París en que presagia la victoria final de los moros, parece conocer bien ciertos hechos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

históricos que termina por manipular a favor de la causa musulmana. Sus palabras no dejan de tener cierta solemnidad: «será llegada la rru^{w}e / / da de mil i kini^{y}entos i ^{y}uno, / entonçes serán las jentes en España tan atrebulaḍas i tan ablasmadas // ke no sabrán a dó ir, / ni ké á de ser d-ellos... ... I bu^{w}ena ventura para el moro ke en akel / ti^{y}enpo terrná amigo k^{l}risti^{y}ano... ke... no se fallará en la España ki^{y}en / leirá l-alqurán» (folios 290v-291r, *Ibid.*, p. 244); a la morería «les farán tomar k^{l}risma por la fu^{w}erça» y les harán «muy g^{a}ran sinrrazón» (fol. 291v, *Ibid.*, p. 244). En efecto, por esa «rueda de 1501» comenzaban los bautizos forzosos. Pero la tragedia colectiva se tornará en contra de los cristianos muy pronto, según San Isidoro:

> ... ke ku^{w}ando llegará la rru^{w}eda / de ḍos, / [¿1502?] o antes, será la k^{l}risti^{y}andaḍ / tan fu^{w}ertemente korriḍa i ^{y}en tal / manera t^{a}raíḍa, ke bu^{w}ena ventura / abrá el k^{l}risti^{y}ano ke en-akel ti^{y}enpo / terrná amigo moro. I si abrá fecho / bi^{y}en o mal, entonçes lo verá; por / ke vi^{y}ene sobre los k^{l}risti^{y}anos muy / korronpiḍo mal, ke no parará jamás / la fortaleza del mal, fasta ke será a / kabaḍa la seta... se akabará: por / moros ke ganarán toda la ti^{y}erra de España... (fols. 291v-292r, *Ibid.*, pp. 244-5).

Semejante optimismo y crasa violación de los hechos exhibe otro aljoforista, ʿAlī Ibnu Ŷābir Alfārasiyo, quien narra cómo a un viejo santón de Damasco le son revelados milagrosamente, por un hombre pequeño que se asienta en su mano, los «eskándalos» que acaecerán en la España musulmana del futuro, debido a las «muchas kosas feyas» (fol. 279r) que éstos cometerán, que son, como es de esperar, el desapego y olvido del rito de su religión. Después de las adversidades, que el aljoforista fecha hacia «el año de noveçi^{y}entos i dos» (fol. 281v) (se puede referir a 1492 o, si maneja el calendario musulmán y hace referencia a la héjira, a 1524 [902 más 622]), aproximadamente cuando comienzan las conversiones obligadas de los moros de Aragón [63]. Pero el destino será piadoso en la versión de este autor que tanto parece amar a su «isla p^{e}reçi^{y}osa de España» (fol. 287v). Comenzará la discordia «entre los dos reyes adoraḍores / ḍel a^{l}ṣṣalib (la cruz) i los komeḍores del pu^{w}erko» (fol. 281r, *Ibid.*, p. 240... «—I-^{y}envi^{y}ará / Allah taʿālā (Dios, ensalzado sea) un rrey ke se llamará / Aḥmad» (fol. 281r, *Ibid.*, p. 240). Finalmente, el turco vendrá en ayuda de los moriscos españoles, y el aljofor cierra con una apoteosis para el Islam:

> La p^{i}rimera / kosa ke volverá al addīn (religión) del alīçlām // será la isla de Çeçili^{y}a, i ḍepu^{w}és / la isla de la oliva, ke es Mallorka, / y la isla de la sal ke es Ibiça... [y] la isla // mayor de España... (fols. 283v-284r), *Ibid.*, p. 241).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El triunfo no puede ser más completo y asombra la minuciosidad de la descripción:

> I será el rrey de los / kⁱristiʸanos kativo, i mandarlo an / levar a la çiwđađ de Valençiʸa. / Allí se torrnará muçlim. I kuʷando / verán akello, ajuntarse an los / kⁱristiʸanos en la çiwđađ del rríʸo. / Sobr-ellos irán tᵉres rreyes muçlimes // i entªrarán en la çiwđađ por fuʷerça / de armas, i komerán todos tᵉres / en una mesa i đepuʷés se agªraçiʸarán / los unos de los otros; ell uno / moverá enta la parte de Monkayo, ell otro / enta la parte de Çuera, ell otro enta / la parte de Ḥimça (ke pensamos / ke kiʸere dezir Sevilla).
>
> I kuʷando / verán los kⁱristiʸanos ke es su rrey // kativo torrnase an muçlimes las / partes d-ellos. I serán vencedores / los muçlimes kon el poder de Al·lah / taʿālā (Dios, ensalzado sea) ... (fols. 285v-286v, *Ibid.*, p. 242).

La historia, naturalmente, desmiente el conmovedor optimismo y la imaginación de los aljoforistas que tuvieron que inventarse su sobrevivencia como pueblo y cuyos manuscritos, leídos desde nuestra época, resultan tanto más patéticos porque conocemos el rumbo que tomaron los hechos. Los moriscos se ven obligados al paulatino silenciamiento histórico, a la absorción cultural o al destierro de su «isla pᵉreçiʸosa de España», como atestigua un curiosísimo itinerario aljamiado, verdadero mapa del dejar de ser y pauta para la aniquilación cultural y vital última, que guiaba clandestinamente a los moriscos que elegían la huida a tierras islámicas:

> Avisos para el kamino: en Jaka manifes / tarés el oro; si os pᵉreguntan alguno / ke adónde os is: —por dewđas. I ke os kerés / rretªraer en Fªrancʸa. I-ʸen Fªrancʸa / ke is a Santa Maríʸa de Lorito. En León // manifestarés la moneda, pagaréys de kuʷarenta / uno, pªlata o l-oro, demandarés el kamino para / Milán; d-allí adelante dirés ke is a vesitar / el señor Samarko de Veneçiʸa enbarka / ros-és en Paduʷa i en un rríʸo para Veneçiʸa / pagarés medyo rreal por kabeça, iros eys / a desenbarkar a la pªlaça de Samarko entªra / rés en-una posada, iwalarés pⁱrimero / antes de dentªrar / una estançiʸa kon una kama, pagarés mediʸo rreal por díʸa / i no toméys nada de la posada k-os arán pagar de uno tᵉres. / Salrréys a la pªlaça a conpªrar lo ke abréys menester. // Allí los ke veréys / kon tokas bªlancas son-turkos, los ke // veréys kon amarillas son judíʸos, / merkaderes del gªran turko, ad-akellos / demandaréys kuʷanto kerréys k-ellos os enkaminarán. Dezirles eys ke te / néys ermanos en Salónika i ke keréys / ir allí; pagaréys a dukado por kabeça / del paso daros-an awa i leña. Pornéys / pºrovisʸón para kinze díʸas, merkadéys / olla i rroz i azeyte i vinagre i olivas / i garbanços o judíʸas i pan fᵉresko / para ojo díʸas i bizkojo a diʸez libras por onbᵉre // (fols. 38v-39r, *Ibid.*, p. 154)[64].

Los cronistas de esta gesta al revés que es la literatura aljamiado-morisca, incapaces de detener su destino pese a sus arengas, sus reunio-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nes secretas y sus aljofores optimistas y falsarios nunca logrados, nos entregan, en cambio, un testimonio invaluable de su dolorosa y paulatina desaparición como cultura constituida. Estos misteriosos autores, que comenzaban a ser híbridos culturalmente y a deteriorarse pese a su fanática postulación y defensa de una orientalidad ya imposible en la España del XVI, merecen ser tenidos en cuenta dentro del contexto de la literatura española —una de las más complejas y fascinantes de Europa—, a la que pertenecen y a la que sin duda contribuyen a enriquecer.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VII

LAS DOS CARAS DE LA MONEDA: EL MORO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA RENACENTISTA

La existencia de una literatura «maurófila» [1] en la España inquisitorial ha constituido uno de los enigmas literarios más importantes de las letras peninsulares. Parecería un contrasentido que la figura del moro fuera ensalzada y adornada de los ropajes más ricos y de las armas más resplandecientes justamente en los años en que se le prohibía al morisco de carne y hueso su propia identidad cultural. Mucha tinta se ha derramado para reflexionar sobre el problema. La interpretación de Marcelino Menéndez Pelayo resulta hoy ingenua y no hace sino poner de relieve el conflicto histórico-literario: la literatura de tema morisco era para el antiguo maestro una «generosa idealización que el pueblo vencedor hacía de sus antiguos dominadores, precisamente cuando iban a desaparecer del pueblo español las últimas reliquias de aquella raza» [2]. El hispanista francés Georges Cirot, por su parte, se limita a expresar su asombro frente al abismo que se abre entre la «maurofilia» literaria y la historia que le fue contemporánea [3]. Claudio Guillén matiza más el fenómeno en su brillante ensayo «Literature as Historical Contradiction: *El Abencerraje, The Moorish Novel and the Ecloque*» (*op. cit.*) y considera que esta literatura aparentemente escapista alude a las miserias reinantes en la época siquiera de modo oblicuo: «*El Abencerraje* alludes to contemporary history by means of silent contradictions. It offers a vision of peace and unity against a backround of past wars between Christians and Moslems, while connoting contemporary struggles and religious conflicts» (*op. cit.*, p. 178). *El Abencerraje*, en efecto, alude solapadamente a estos conflictos ya desde sus mismos avatares de publicación. El anónimo autor (seguramente se trata de una anonimia culpable) ofrece la versión aragonesa de la novelita, titulada *Parte de la corónica del inclito Infante don Fernando* (1550-1561), al barón de Bárboles, Jerónimo Jiménez de Embún, terrateniente aragonés conocido por sus continuas defensas de la causa morisca frente al poder inquisitorial [4]. Recordemos que la rebelión de las Alpujarras no tardaría en detonarse y que eran años cruciales

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

para los desprestigiados hijos de Agar. Con todo, Guillén advierte que el lector indefectiblemente percibirá la literatura idealizante de tema moro —exactamente igual que su contrapartida, la novela pastoril— como una obra de arte en abierta negación con la realidad que la circundaba: «...a fictional picture of perfection is experienced by the reader or the spectator as the antithesis of the imperfection among which he lives» (p. 278).

Juan Goytisolo también se hace cargo de la «cara y cruz» del moro en la literatura española en un ensayo tan agudo como valiente en el que enfrenta al musulmán mirífico de la «maurofilia» literaria con el «espantajo enterrado en el subconsciente hispano», que constituye su envés y que se hace igualmente presente en la historia y en las letras hispanas. Goytisolo nos recuerda con notable sentido común que la celebración literaria del enemigo vencido es un fenómeno compensatorio que la sociología ha estudiado con creces y que constituye rasgo común a todas las literaturas del mundo [5].

Otros estudiosos recientes del tema parecerían, sin embargo, favorecer cada vez más la hipótesis de que buena parte de la literatura «mauró-fila» del Renacimiento español no es sino una solapada literatura de disidentes. La insigne investigadora María Soledad Carrasco considera que la convención literaria del moro idealizado —pensemos en las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita y en el citado *Abencerraje*— tiene el propósito expreso de dignificar la casta perseguida y promover el espíritu de reconciliación y armonía entre la cristiandad oficial y los descendientes de los musulmanes. Pérez de Hita dedica, exactamente igual que el anónimo autor del *Abencerraje*, la segunda parte de sus *Guerras civiles de Granada* a un señor de moriscos. Esta vez se trata del duque del Infantado, que había luchado por mantener el *status quo* de los mudéjares de Murcia [6].

Más claramente intencional parece la fantasmagoría histórica del morisco converso Miguel de Luna, la *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, en la que el traductor de Felipe II fustiga al rey godo e inventa un pasado dignificante para los árabes de Al-Andalus. Darío Cabanelas se encarga de comenzar a darnos las claves de la enigmática personalidad de Luna, compañero de Alonso del Castillo y sospechoso, como él, de ser uno de los autores de los célebres libros plúmbeos del Sacromonte que ambos traducen para las autoridades cristianas [7]. En esa misma línea de pensamiento, James T. Monroe reinterpreta la enigmática *Historia verdadera* de Luna en términos de una diatriba velada cuyo propósito secreto sería demostrar que la coexistencia de moros y cristianos era posible al amparo de la virtud y la tolerancia por ambas partes. Concluye Monroe que

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> It is tempting to speculate on the extent to which polemical morisco literature may have helped shape the image of the «noble moor» which became so fashionable in Golden Age literature and lasted till much later as a literary theme in the rest of Europe [8].

George A. Shipley daría la razón a Monroe: en un ensayo que va un paso adelante en el intento de leer entre líneas esta literatura «maurófila» como literatura de resistencia, el estudioso relee el planto de Abindarráez por su atribulada casta —los otrora honrosos Abencerrajes— en términos de una queja solapada del autor por la infamia en que habían caído los propios linajes árabes y judíos en la España del XVI. (Esta infamia los marginó para siempre, como sabemos, de las corrientes principales de la vida española.) Las dolidas palabras que el moro cautivo dirige a Rodrigo de Narváez —«... aguardad más y veréis como desde allí todos los Abencerrajes deprendimos a ser desdichados»— parecerían en efecto poder leerse desde la perspectiva de estos nuevos parias sociales.

La tendencia por parte de la crítica hacia la relectura del género maurófilo como literatura «de protesta» culmina con los recientes estudios de Francisco Márquez Villanueva, «El problema historiográfico de los moriscos» (en prensa en el *Bull. Hisp.*), «La criptohistoria morisca (Los otros conversos)» (*op. cit.*) y «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna» (*NRFH* XXX (1981), pp. 358-395) [9]. Después de estos ensayos, las «belles lettres» de tema morisco han perdido para siempre su inocencia. La aparente contradicción entre el pintoresquismo verbal y los hechos reales parece superada para Márquez Villanueva: es justamente la intransigencia de las autoridades cristianas la que detona esa protesta velada pero firme de la literatura de tema moro. Naturalmente, esta literatura nos tiene que hablar entre líneas —se trata de textos publicados bajo censura inquisitorial— y tenemos que leerla con la actitud perspicaz que reclaman las letras disidentes del Siglo de Oro español, desde la *Celestina* hasta el *Guzmán de Alfarache*. Luna no es un loco inmotivado, como quería Menéndez Pidal, sino un rebelde criptoislámico que opone al mito goticista «un mito que habría que llamar mudéjar: la alternativa de una España humanamente gobernada bajo la tolerancia religiosa musulmana» («Criptohistoria...», p. 11). Para Márquez, Luna está, en efecto, escribiendo una «verdadera historia», pero no la del siglo VII, sino la de su tiempo. Su caso no es distinto del de obras de «entretenimiento» como el *Abencerraje*, que no es, según el crítico, sino un alegato a favor de la tolerancia religiosa [10]. Pero se trata, necesariamente, de alegatos crípticos:

> Todos los autores de pseudohistorias y de novelas moriscas hubieran deseado expresarse a cara descubierta, pero su disidencia de fondo les forzaba al disfraz bajo formas paranovelísticas o novelísticas del todo, que sirvieron a manera de un callado archivo interior. Es una

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> historia de vencidos, polémicamente creada en medio de los vencedores... Creo que es preciso acuñar el término de criptohistoria como definición de cuanto aquellos españoles nos legaron («Criptohistoria...», página 17).

En efecto, las novelitas o pseudohistorias «maurófilas» —o aun algunas obras de autores interesados en el problema morisco como Cervantes— dejan en el lector avisado una marcada sensación de desasosiego. Son obras torturadas en las que adivinamos la pugna por decir más de lo que dicen y el sacrificio de una censura constante. Márquez Villanueva advierte («El problema...», p. 54) que Cervantes compra a un alto precio su libertad creadora y tiene que hacer que su Ricote alabe a Felipe III y hasta al Conde de Salazar. Actitudes como ésta hacen que Cervantes haya sido tenido por enemigo acérrimo de los moriscos: es necesario matizar la actitud cervantina, pero no cabe duda de que personajes como el jadraque Jarife del *Persiles*, que maldice su propia raza y que celebra a los instigadores de la expulsión morisca, resultan incomodísimos desde cualquier punto de vista.

Las novelitas moriscas más angelicales parecerían marchar a contrapelo: Ozmín y Daraja, en la novela que lleva su nombre y que forma parte del *Guzmán*, se esfuerzan por encubrir no sólo su amor, sino su identidad cultural. Sin embargo, se convierten al cristianismo en un abrir y cerrar de ojos sin el más mínimo resquemor de conciencia. Lo mismo hacen tantos gallardos caballeros musulmanes de la primera parte de las *Guerras civiles de Granada*: el Malique cabalga reflexionando lo virtuosos que eran sus contrincantes cristianos, y de súbito

> le vino al pensamiento ser christiano, entendiendo que la fe de Jesu Christo era mejor y de más excelencia, y por gozar de la amistad de tan valerosos caballeros como aquéllos y como otros, de cuya fama el mundo estaba lleno [11].

Nunca oímos una queja ni un comentario negativo ante el evidente proceso de absorción cultural de la morería vencida que registra toda la literatura «maurófila». El tributo que pagan sus autores a las autoridades que les permitieron publicar sus obras es enorme. Si los moros literarios son tan gallardos, sus trajes tan vistosos y su lengua tan melodiosa, ¿por qué habían de abandonarlos, como vemos que hacen a lo largo de toda esta literatura «semi-oficial»? (Recordemos que Isabel la Católica despoja a Daraja de sus prendas moriscas y la viste a la castellana en cuanto la tiene en su poder.) El zapatero Pérez de Hita, preciado por todos a causa de su «objetividad» histórica para con cristianos y moriscos, se debe haber visto compelido a llamar a estos últimos «infames y perros moriscos salvajes» justamente para compensar su «imparcialidad» de cronista. Miguel de Luna, cuyo origen parcialmente morisco

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a los moros sublevados de las Alpujarras, aconsejándoles la rendición (Cf. Cabanelas, *op. cit.*, pp. 85-86). Simultáneamente, Castillo traduce con Luna las tabletas de plomo del Sacromonte, y hoy es dado por seguro que también las ayudó a confeccionar. Estas tabletas favorecían, como recordaremos, a los moriscos en trance de expulsión sumaria de la Península. Las falsificaciones de Castillo estaban, pues, puestas ora al servicio de los cristianos, ora al servicio de los moros. No es de extrañar la fama de hipócrita que se granjeó en vida [13].

Claro que Miguel de Luna y Alonso del Castillo son dos casos extremos de moriscos falaces, pero no hay que descontar que cualquier simpatizante de la causa morisca que quisiese ser leído en la España renacentista (ya se tratase de un criptomusulmán fanático o de un asimilado colaboracionista) tendría que morderse la lengua y hablar entre dientes. Este conflicto tiene, como venimos comprobando, unas repercusiones literarias enormes: la inauguración de la escuela literaria «maurófila», silenciosamente disidente y por eso mismo incómoda, pese a su indiscutible belleza.

Pero esta «maurofilia» literaria, que tanta fortuna tendría a su paso por Europa y América, donde se establece como moda literaria secular [14], tiene una contrapartida inesperada: la literatura aljamiado-morisca, escrita en la clandestinidad por los criptomusulmanes del siglo XVI. Se trata de una nueva dimensión de la disidencia en la literatura de tema moro: los autores aljamiados hacen proselitismo religioso y testimonian su desgracia colectiva para consumo de su propia comunidad perseguida. Escriben en un castellano casi siempre entreverado de aragonesismos y transcrito en caracteres árabes. Estos textos constituyen el envés de las fantasías literarias del moro idealizado: libres del yugo de la censura inquisitorial, sus autores hablan sin ambages acerca de la situación histórica que los motivó a escribir. Al fin el pueblo en litigio tiene la palabra. Es una experiencia privilegiada escuchar a estos «Ozmines» y «Abindarráez» (¿o más bien «Ricotes»?) expresar su punto de vista sobre la España del Siglo de Oro. Asomarse a sus textos produce la impresión de estar leyendo a un Miguel de Luna o a un Pérez de Hita liberados al fin de su mordaza de hierro y escribiendo por primera vez sin circunloquios. El propósito del presente estudio es precisamente enfrentar a las dos escuelas de tema morisco, la «semi-oficial» y la subversiva. Estudiados en su conjunto, los textos de ambas tradiciones dialogan y se enriquecen unos a otros, traicionándose unas veces y complementándose otras. Las más de las veces se contradicen: ello se debe, principalmente, a que se trata de dos tradiciones fundamentalmente distintas, aunque unidas por la preocupación central del tema morisco. La literatura «maurófila» es, en primer lugar, una literatura de ficción (incluso en el caso curiosísimo de la pseudohistoria de Miguel de Luna), mientras que los textos alja-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

no ofrece lugar a dudas hoy, se entrega a una retórica semejante en su citada *Verdadera historia del rey don Rodrigo.* Sería un ejercicio divertido —de no ser patético— ver cómo se «corrige» cuando cree que se le ha ido la mano en la glorificación de su antigua casta agarena. A la muerte del rey Iacob Almançor, modelo de virtudes y antítesis de Felipe II, el morisco Mahometo Algazeli escribe epitafios píos sobre su tumba. ¿Pretende Luna asociar al consejero espiritual del rey con el célebre filósofo musulmán Abū Ḥāmid Algazel? Pues bien, uno de los epitafios de este Mahometo Algazeli se podría prestar a una peligrosa lectura subvertida que hiciera alusión velada a los sufrimientos de los moriscos contemporáneos de Luna:

> Assí como el oro se sublima y perficiona en el crisol puesto entre las llamas del fuego descubriendo su fineza.
>
> Assí el hombre peccador, teniendo paciencia en las persecuciones desta vida, se sublima y perficiona [12].

Luna se apresura a poner en nota al margen un comentario que tiende a minimizar cualquier sospecha de excesivo entusiasmo pro-árabe y a poner fuera de toda duda su «ortodoxia» cristiana: «Si creyeran los moros ser este alto precio la sangre de N. Redemptor, como en effecto de verdad lo es, serían dichosos. Mas ellos dizen ser la creencia y la penitencia y esta aun que la hazen rigurosa es para su mayor condenación» (*op. cit.*, II, páginas 55-56). Estamos ante una literatura desesperada que habla a dos voces y que se contradice una y otra vez. El «cristianísimo» Miguel de Luna no tiene reparos, de otra parte, en deslizar una invectiva taimada contra algunos artículos básicos del dogma cristiano al impugnar la creencia de que las yeguas de Vandalucía pudieran quedar preñadas por el viento. Concluye acertadamente Márquez Villanueva que el pseudohistoriador se las está arreglando para rechazar el dogma de la Encarnación y la naturaleza divina de Jesucristo, punto de discrepancia irreductible entre ambas leyes: «puede haber controversia acerca de qué clase de musulmán pudiera ser Miguel de Luna. Cabe estar seguros de que no era cristiano» («La voluntad...», p. 390). La doblez de Luna era, en efecto, flagrante, y queda confirmada con el papel que de seguro jugó en la contrafactura de los libros plúmbeos del Sacromonte. No sería fácil ser un criptomusulmán a sueldo de las autoridades cristianas. Situaciones equívocas de este tipo ayudan a explicar la existencia de personalidades retorcidas como la de otro morisco asimilado, Alonso del Castillo, colega de Luna en su calidad de intérprete de arábigo de Felipe II. Resulta difícil si no imposible saber dónde colocaba Castillo sus lealtades: con las autoridades cristianas o con sus compañeros moriscos. Seguramente bajo las órdenes de Deza, Castillo finge ser un alfaquí moderado que escribe cartas en árabe (utilizando una letra «desfigurada y sin firma»)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

miados que manejamos aquí son, en su mayoría, testimoniales y proselitistas [15]. La literatura morisca «semi-oficial», de otra parte, es una literatura culta que incluye ejemplos de sofisticación exquisita —pensemos en el *Abencerraje* y en *Ozmín y Daraja*— y pocas «caídas» artísticas como la *Verdadera historia* de Miguel de Luna. Si algún morisco o descendiente de los mismos se escondió bajo el anonimato y escribió, como se viene proponiendo ahora, algunas de estas narraciones pintoresquistas, habría que admitir que sería un morisco profundamente asimilado y notablemente culto. Este no es el caso de los textos aljamiados, cuyos autores exhiben casi invariablemente una abierta ingenuidad y rusticidad literarias. Resulta incluso difícil concebir que un autor «maurófilo» escribiese en secreto textos aljamiados: el vocabulario, la grafía árabe y la retórica del género le resultarían muy ajenas. Sólo Miguel de Luna, con su criptoislamismo mal disimulado, su cultura vacilante y su conocimiento aceptable del árabe, pudo haberse desempeñado airosamente en ambas literaturas. Ignoramos si sucumbió a la tensión: la literatura aljamiada es, en la inmensa mayoría de los casos, anónima.

Nos parece decisivo, de otra parte, el hecho de que el género «maurófilo», no empece su posible condición de literatura secretamente motivada, circúló ampliamente con la sanción de las autoridades oficiales. Justamente por ello se veía sometido a toda suerte de eufemismos y de auto-censuras. Las letras aljamiadas, en cambio, escritas por rebeldes casi siempre fanatizados que operaban en la clandestinidad [16], carecen totalmente de sordina y dan la impresión, por usar un término muy en boga, de constituir una literatura colectiva de «destape». En este sentido, la lectura de los textos clandestinos frente a la de los «semi-oficiales» producen una poderosa sensación de alivio: descubrimos que alguien fue capaz de escribir sin trabas en la España del XVI. La literatura aljamiada es posiblemente una de las pocas literaturas sinceras del Renacimiento español.

Con todo, ambas literaturas de tema moro constituyen dos caras de una misma moneda: la resistencia morisca o pro-morisca. Creemos que esta «maurofilia» literaria no operó en el vacío justamente porque parecería constituir la punta del témpano de esa impresionante resistencia colectiva que fue la literatura aljamiada. Conviene destacar en este sentido que tenemos documentados relativamente pocos ejemplos de literatura «maurófila» frente a los cientos de manuscritos aljamiados que inundan las bibliotecas de Oriente y Occidente.

El *corpus* aljamiado, que constituye a todas luces una literatura clandestina de entregados a la causa, va a sonar sin duda «fanatizado» frente a los eufemismos de los autores «maurófilos». Y con todo, tendremos la ocasión de ver que estos textos secretos nos depararán la sorpresa de corroborar en más de una ocasión las aspiraciones de armonía y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

convivencia que parecerían postular los autores «maurófilos» más moderados.

Procedamos ahora a ver cómo se interpenetran los textos «maurófilos» y aljamiados del Renacimiento español. Lo primero que salta a la vista es que, frente a los refinamientos cortesanos de la literatura «semioficial», los textos clandestinos nos hablan de situaciones prosaicas y nada heroicas. Aquí no se evocan caballeros moros combatiendo galantemente en la vega granadina, sino a unos rebeldes mucho más peligrosos: los cabecillas secretos de planes de sedición. En una de sus páginas más elocuentes, el Mancebo de Arévalo [17] —sin duda el autor más sobresaliente del género— nos describe las «minutas» de una reunión de criptomusulmanes en Zaragoza. Somos testigos asombrados de la desesperación e irritabilidad de estos moriscos que discuten cómo hacerse cargo de la situación que se les venía encima con la prohibición oficial del Islam. Nunca habíamos visto moros desesperados en la literatura «maurófila». En cambio, en la *Tafçira*, como advierte María Teresa Narváez (*En defensa...*, p. 152), alguien llega a dar el grito de «sálvese quien pueda»:

> ...començaron [los musulmanes reunidos] a tratar de nuextrox duelox y cada uno dixo xu arenga; y entre muchax coxax no faltó quien dixo cómo era grande nuextra pérdida y de cuán poca exençia era nuextra obra; y dixo otro *alim* [sabio] que lox trabajox que teníamox, y lox que de cada día xe nox aparejaban, que todo xería para máx meritança; y repugnaron xu dicho, diçiendo que lox trabajox no cumplían para ningún menoxcabo de la obra preçeptada y que faltando la médula prinçipal, que la obra no podía xer grata...
>
> Y entre todox extox dixguxtox dixo otro *alim* una raçón harto cruda y empinada; á par de todox, dixo que cada uno puxiexe haldax en çinta y que aquellox que quixiexen xalvaçión que la fueran a buxcar. A todox pareçió mal xu dicho, porque cauxó gran fieça y no dió ejemplo de muçlim. Allí xe dixeron diferentex enantox y como cada uno xentía el daño general como el propio xuyo, no lo tubé por mucho que cada uno dixiexe xu parecer, porque no extábamos de goço para deçir donairex ni coxax dexaguixadax [18].

Tengamos presente, de otra parte, que estos textos secretos encierran también las intimidades prosaicas de sus autores o de sus dueños, que a menudo anotaban al margen información de interés personal. Detengámonos tan sólo en el modesto girón de vida humana que delata el humildísimo apunte de un morisco anónimo que, esperanzado con su futura paternidad, vigila los movimientos de su hijo en el vientre de la madre: «a catorze ḍe ŷanero año ḍe mil i šeyšeyentoš i tereš se le meseyó a [sic] la keriyatura. A ḍe porir [sic por «parir»] še kerrá Allah a catorze ḍe ŷunneyo» [19]. Resulta patético considerar que este niño, que tendría seis o siete años en el momento de la expulsión, estaría destinado al exilio o al bautizo forzoso.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los moriscos aljamiados no participan ni de las gestas gloriosas ni de los nombres sonoros de los personajes de la novela morisca: ningún criptomusulmán es llama Zaide, ni Gazul, ni Celindaja [20]. Los apelativos son crípticos y a menudo se limitan a simples seudónimos —el Mancebo de Arévalo [21], la Mora de Ubeda, Muḥammed Escribano—, como si los protagonistas de esta literatura prohibida no quisieran entregar el último reducto de su combatida identidad. Otras veces los nombres dan la impresión de ser tan híbridos como lo serían sus dueños: 'Alī Sarmiento, Nozeita Calderán, Yūse Banegas o Venegas. (Sobre este último, emparentado de seguro con los nazaríes de Granada, volveremos más adelante.)

El rasgo más distintivo de la «maurofilia» literaria acaso sea la elaborada guardarropía de sus personajes, «con la marlota, el alfanje y el caballo en correspondencia intercambiable con el pellico, el cayado y las ovejas del gastado disfraz pastoril» (Márquez Villanueva, «El problema...», p. 46). Toda esta policromía exótica la preludia, como sabemos, el romancero morisco, y es elemento *sine qua non* del *Abencerraje*, de *Ozmín y Daraja* y sobre todo de la primera parte de las *Guerras civiles* de Pérez de Hita. La indumentaria morisca fue sin duda punto álgido de la identidad de aquella nación, y cuando sus vestidos y joyas fueron prohibidos por edicto, las protestas de los desposeídos se dejaron sentir inmediatamente. Recordemos, por mencionar tan sólo un caso, la razonadísima filípica del caballero morisco Núñez Muley, que defiende el uso de este atuendo como simple traje regional que no implica de por sí la práctica de una ortodoxia religiosa [22]. Tan importante era el uso de esta indumentaria distintiva que cuando la rebelión de las Alpujarras se da un intento patético de vuelta al traje musulmán. Aben Humeya monta en un caballo blanco «con un turbante turquesco y una aljuba de grana vestida» [23]; Abenfarax y los suyos, al atacar el Albaicín, se quitaron los sombreros y monteras que llevaban y se pusieron «bonetes colorados a la turquesca y toquillas blancas» para parecer turcos (*ibid.*).

Ginés Pérez de Hita tendría muy presente el resentimiento causado por la prohibición de estas prendas de vestir distintivas de la identidad morisca y las rescata del olvido como nadie. Toda la ropa de sus moros cortesanos «era cortada por gran concierto» (*Guerras*, I, p. 94) y constituida por terciopelos profusamente recamados en oro: el humilde zapatero Ginés se nos antoja a veces un modisto frustrado. Veamos cómo viste Muça:

> Llevaba el bravo moro su cuerpo bien guarnecido, sobre un jubón de armas una muy fina y delgada cota, qual dicen jacarina, y sobre ella una muy fina coraça, toda aforrada en terciopelo verde, y encima della una muy rica marlota del mismo terciopelo, muy labrada con oro, por ella sembradas muchas DD en oro [iniciales de Daraja], hechas en arábigo. El bonete era ansí mismo verde con ramos labrados de mucho oro, y laçadas con las mismas DD arriba dichas. Llevaba

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> una muy fina adarga, hecha dentro en Fez, y un listón por ella atravesado ansí mismo verde, y en medio... una mano de una doncella, que apretaba en el puño un coraçón... (*Guerras*, I, p. 29).

Frente a este apasionado «desfile de modas» de Pérez de Hita, comprobamos que los moriscos de los textos aljamiados han sido completamente desnudados de sus marlotas y sus terciopelos [24]. La Mora de Ubeda, anciana criptomusulmana a quien visita el Mancebo de Arévalo en la Puerta Elvira, vestía de «xarga», es decir, de seda, según la descripción que ofrece el texto de la *Tafçira*. Pero su aparente «lujo» no nos debe impresionar demasiado, ya que la seda, a pesar de haber estado prohibida a la comunidad morisca, fue una industria tan importante en Granada que continuó utilizándose aún después de conquistada la ciudad. Todavía era tal la abundancia de la seda en el siglo XVI que los granadinos de todas las clases sociales vestían trajes hechos de dicho material [25]. El vestido de «xarga» de la santona no era, pues, sino la indumentaria común granadina, y su relativa pobreza queda sellada por su calzado: unas humildes «alpargataš dešparto» (*Tafçira*, ms. Junta LXII, fol. 441v).

El Mancebo de Arévalo se detiene en el uso del vestido en un curioso capítulo de su *Tafçira*, titulado «Dotirina i buwenaš koštunbereš (folios 408-v-413v), estudiado y transcrito por María Teresa Narváez en su citado ensayo «Preceptos para la vida cotidiana...» [26]. El contraste que ofrecen estos pasajes con los lujos suntuarios de Pérez Hita son palmarios. Comprobamos que los moriscos aljamiados literalmente apenas tenían ropa con qué cubrirse, y el Mancebo parecería principalmente preocupado porque procuraran hacerlo con recato: «no deškuwbran ninguno šuš berwwuenšaš ni šuš karneš ke eš feo i pekado» (fol. 409r). La mujer debe salir tapada —nunca lo hizo en la literatura morisca castellana por no ser costumbre cristiana— y evitar mostrar su cuerpo: «no taraiga kotón delgado ni beštido ke še tarašlusga lo debaššo» (*ibid.*). Tan poco diestros estarían sus compañeros de tragedia en materia de modas que el Mancebo cree conveniente aconsejarles que no arrastren las ropas por el suelo y que el varón lleve la ropa «a mediyya piyyerna». Frente a la policromía de Pérez de Hita, el joven escolano, cosa harto rara para un moro, se opone a todo colorido fuerte en el vestir: «no taraygaš šeñaladas ḏibišaš de koloreš» (*ibid.*). Pero acaso lo más sorprendente de todo es que el criptomusulmán, en un esfuerzo último por devolverle el respeto propio a su nación agonizante, suplica que «no bayya ninguno el-un piyed kalssado i del-otro deškalsso i no bayya el-uno del-una kolor y-el-otro de otra kolor» (fol. 410v). El lector moderno no se podrá enfrentar del mismo modo a la indumentaria inverosímil de los Muzas y los Abindarráez después de asomarse a la modestia aleccionadora de la *Tafçira*.

Otro tanto sucede con las joyas en ambas literaturas de tema moro.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La orfebrería de las novelitas «maurófilas» es, como recordaremos, exquisita y sus descripciones abundantísimas. Espiguemos un solo ejemplo representativo de Pérez de Hita. El moro Alabez exhibe una medalla en su turbante, que era

> de fino oro, trayda del Arabia. La medalla era labrada a la maravilla, toda de montería, con unos ramos de un verde laurel, las hojas de los quales eran de muy finíssima esmeralda, y en medio de la medalla, esculpida la figura de su dama al natural: la medalla era de mucho valor y estima (*Guerras...*, I, pp. 69-70).

Las arcas de joyas de los moriscos de los textos aljamiados han quedado, sin embargo, vacías. Las pocas alhajas que describen los manuscritos han adquirido ahora un valor utilitario, el único razonable en las circunstancias empobrecidas de la nueva minoría. El Mancebo nos dice en su *Tafçira* que recibe un aljofarillo y una sortija de manos del ilustre morisco Yūse Banegas y de su hija, a quienes visita largamente en Granada. Es obvio que Yūse otorga el regalo al autor tan sólo para ayudarlo en su vida de criptomusulmán itinerante con planes de llegar hasta Meca. (El Mancebo nos da cuenta de otras ayudas semejantes recibidas a lo largo de sus viajes.) El regalo pragmático de las joyas de Yūse detona la amargura contenida del grupo: «i kuwanḍo me despedí ḍe paḍre i hiŷa no faltó lloro por todaš parteš» (*apud* L. P. Harvey, «Yūse Banegas...», p. 302).

Las alhajas reciben otras menciones efímeras en la literatura aljamiada: el manuscrito Junta XXVI contiene un tratado de astrología en el que el anónimo autor asegura a la mujer nacida bajo ciertos signos —por ejemplo, el de Libra— que será «muŷer perkasadera [que ha de tener ganancia] ḍe algo i ŷoyaš» (fol. 76)[27]. Estas joyas desdibujadas de la literatura clandestina nunca se nos describen, sin embargo, en detalle. Con todo, tan acendrado estaba entre los moriscos el disfrute de las joyas que cuando un grupo de exilados de 1609 llega a Túnez causa la envidia de los nativos por el esplendor de sus prendas. El anónimo autor del manuscrito S-2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, conocido como el «exilado de Túnez», nos da un elocuente testimonio en el que podemos reconocer los ecos débiles de los joyeles de Daraja o de Gazula: «[cada mujer] lleba más de lo que otros tienen en caudal en las tiendas más ricas y es de suerte que las más mínimas se adornan con cosas que las reynas desta tierra no llebaban antes de nuestra benida» (folios 16r-17v)[28].

La cortesía también fue paradigmática en la literatura morisca castellana. Tanto que María Soledad Carrasco considera que

> The built-in courtesy code of the literary type to which he [Pérez de Hita] gave the finishing touches was so meaningful from a European

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> point of view, that the stereotype Granadinian Moor, when exported, would be seen as the most perfect example of that refinement of sensibility and manners which linked the brave knights of late chivalric romance to the courtier of précieux society (*The Moorish...*, p. 120).

Los moros nobles, modelos de decoro y buenas maneras, asoman en todas las páginas de estos textos idealizantes. En la novelita *Ozmín y Daraja*, don Rodrigo sospecha que el jardinero Ambrosio (Ozmín) era noble tan sólo porque así lo evidenciaba su trato cortés y su habla. Estos moros estereotipados conservan su cortesía en circunstancias extremas. En las *Guerras civiles* el moro Muça recibe un pendoncillo de Fátima, y aunque ama a Daraxa y quisiera que hubiese sido de ella, lo toma con muestras de extrema galantería [29]. En un alarde dramático de etiqueta, el capitán Malique Alabez, prisionero de Alonso Fajardo, rehusa ser introducido por un postigo de la puerta: «que él no era hombre de tan baxa suerte, que avía de entrar preso por un postigo, sino por la real puerta de la ciudad» (*Guerras...*, I, pp. 12-13). Porfió tanto en no querer entrar por el postigo que Alonso Fajardo, enojado, le hirió de muerte. Pero el caso más célebre del género es el del moro Abindarráez. En *El Abencerraje* refiere a su captor Rodrigo de Narváez la tragedia de haber sido capturado precisamente cuando se encaminaba al encuentro de su amada Jarifa. El compasivo Narváez lo liberta por tres días para que pueda cumplir la cita, y Abindarráez, sin duda el moro más cortés de toda la literatura «maurófila», regresa al cumplirse el plazo y se reintegra como prisionero junto a la propia Jarifa.

Alguna reliquia queda en los textos aljamiados de esta obsesión árabe para con las buenas maneras. El Mancebo de Arévalo, en el capítulo ya citado de su *Tafçira* en torno a las buenas costumbres, se preocupa por que los moriscos mantengan un nivel mínimo de decoro y «galantería». En verdad queda muy poco de los arranques honrosos de un Abindarráez o un Alabez: parecería incluso que estamos ante una caricatura de los textos moriscos «semi-oficiales». María Teresa Narváez estudia cómo el criptomusulmán abulense alecciona en las reglas del decoro nada menos que en lo referente al estornudo: «...ḏiga [al ḥamdu lilah] kiyen ešternuwdara i kiyen lo oirá ḏiga la raḥma [misericordia] de Allāh šea kon tú» (folios 411v-411r). Los saludos elaborados de los cortesanos de Pérez de Hita han quedado reducidos a lo más elemental: «el dar la mano eš konsuwelo y-alegiríyya» (fol. 410r). Al levantarse, el musulmán cortés debe saludar a sus compañeros de acuerdo a un criterio estrictamente jerárquico: primero a sus padres, luego a sus mayores y por último a sus hermanos. En la calle, al encontrarse dos personas, el morisco que se tenga en algo debe saludar primero al más sabio o al más anciano (o el de a pie al de a caballo). En el caso de encontrarse dos grupos de personas, los pocos saludan a los muchos o los de a pie a los de a caballo.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El Mancebo considera que en una reunión de personas debe tener la palabra el más anciano (a menos que se encuentre entre ellos un paladino) o los *naḥuweš* o sabios de la ley musulmana (Cf. Narváez, «Preceptos...»).

La hospitalidad, imprescindible entre los hijos de Agar, también se atiende en la *Tafçira*: «...el ke baya a tuw kaša ónrralo kon todo tuw šaber[;] el wésped ke benga a tuw kaša harášle buwena kara» (fol. 410r). María Teresa Narváez advierte, sin embargo (*op. cit.*, pp. 108-109), que las semillas de la desconfianza habían comenzado a pervertir la vida social de la comunidad clandestina. Antes de entrar en una casa, el Mancebo sugiere que se llame tres veces para pedir al dueño permiso de acceso; una vez dentro, los huéspedes no deben apartarse unos de otros, pues podrían causar sospecha.

El Mancebo amplía sus «reglas de etiqueta» e incluye consejos sobre el trato amable para con el esclavo, el pobre y los padres desamparados. El pragmatismo siempre asoma en los folios del joven autor morisco, que aconseja también alejarse de lugares donde haya epidemia; no deforestar los bosques ni matar animales inferiores como ranas y hormigas; evitar el vicio de la bebida y el juego. Con su pudor y ascetismo acostumbrados, el criptomusulmán previene contra «hazer karisiyyaš» (¿en público?) y contra acostarse (seguramente, sin la debida separación) dos hombres con dos mujeres: «ni še eŷen šin atacho doš onbereš kon doš mmuchereš chuntoš» [30]. Acaso lo más sorprendente para un lector acostumbrado a la retórica de la novela morisca es que el Mancebo aconseje a sus correligionarios que «no miren loš ŷuwwegoš de la ballešta ni korrer kaballoš ni toroš» (fol. 410r). Los juegos de caña y de sortija que tanto gustan a los autores de las *Guerras civiles de Granada*, del *Abencerraje* y de *Ozmín* quedan explícitamente subvertidos por el ascetismo literario del escolano de Arévalo.

No podía faltar el conflicto de la lengua. Como es obvio, los moros de la literatura «maurófila» tienen que expresarse en castellano porque en ese idioma están escritas sus aventuras heroicas y porque por ese medio sus autores daban un espaldarazo a la idea de la asimilación pacífica. A menudo se le ven las costuras al intento contemporizador de estos autores «semi-oficiales»: Ozmín hablaba castellano «como si se hubiese criado en el riñón de Castilla» (*Guzmán...*, p. 200) y se limita a hablar «algarabía» secretamente en el jardín con Daraja. Aunque el árabe es el idioma en el que refugia su amor y su identidad, nunca hay una palabra de encomio por parte del anónimo autor para con la lengua de la revelación coránica, que había sido oficialmente vedada por aquellos mismos años [31]. El apasionado Pérez de Hita dedica, sin embargo, alguna alabanza tímida a la lengua árabe y celebra el modo en que Sarrazino canta una canción «en muy delicada y cortesana lengua arábiga»

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(*Guerras...*, I, p. 65). El taimado Miguel de Luna, por su parte, se las arregla para dignificar veladamente el idioma nativo del Profeta: traduce en el margen los vocablos árabes del texto «original» del historiador del siglo VII Tárif Abentarique, que dice estar vertiendo al castellano. Este era, como apunta Márquez Villanueva, un honor que se le solía tributar tan sólo a la lexicografía grecolatina y que sólo podrían apreciar los moriscos bilingües («La voluntad...», p. 384).

Pero tanto el pseudohistoriador como sus colegas castellanos nos hablan entre dientes y hay que esperar a la literatura aljamiada para escuchar un verdadero planto por la lengua perdida y un estallido de odio por la que la comenzaba a suplantar:

> ni uno solo de nuestros correligionarios sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo Alcorán, ni comprende las verdades del adín, ni alcanza su excelencia depurada, como no le sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores, ¡confúndalos Alá! Así, pues, séame perdonado por aquel que lee lo que hay escrito en los corazones, y sabe que mi intención no es otra que abrir á los fieles muslimes el camino de la salvación, aunque sea por tan vil y despreciable medio [32].

La figura del moro granadino que suspira melancólicamente por su majestuoso reino perdido es acaso el estereotipo literario más famoso del género «maurófilo». Parecería que estamos ante un refinamiento estético más de esta literatura idealizante. Pero el ensueño queda roto para siempre en las letras aljamiadas, que nos dan cuenta dramática de la humillación y del resentimiento de los moriscos granadinos que tuvieron que presenciar la rendición de su ciudad.

Recordemos que la novelita *Ozmín y Daraja* nos ofrece un cuadro idílico de respeto mutuo entre los cristianos y moros durante los últimos días de la Granada musulmana. La reina Isabel la Católica ampara a Daraja, su prisionera de guerra, y celebra sus bodas con todo el boato de la corte. La hermosa Jarifa vive asimismo una comodísima prisión en casa del compasivo Rodrigo de Narváez. El texto de la *Tafçira* subvierte todos estos eufemismos —tal generosidad sería tan sólo excepcional— y nos da una versión muy distinta de la suerte de la nobleza granadina a manos de sus captores cristianos. 'Alī Sarmiento, la Mora de Ubeda y Yūse Banegas repiten la terrible denuncia en todas las obras del Mancebo de Arévalo: las mujeres granadinas fueron vendidas como esclavas en la plaza pública cuando se rinde la ciudad. Yūse Banegas entera personalmente al Mancebo: «no ḍubdeš mi dicho, ... por ... šer teštigo ḍe bišta, ke bí por miš oẏoš ḍeškarnešiḍaš toḍaš laš nobleš ḍamaš, anší biwḍaš komo kašaḍaš, y bí benḍer en públika almoneḍa máš ḍe trešiyentaš ḍonsellaš» [33]. El joven autor vuelve otra vez sobre el hecho atroz de su *Breve compendio* y se duele de que la profanación haya sido

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sometida a pesar de haber «šido Garanaḍa folor de toda nobleza» (Harvey, «Un manuscrito...», p. 74).

De otra parte, el mismo Yūse da noticias al Mancebo, abulense y, por tanto, ajeno a los sucesos granadinos, de su reacción emocional ante la derrota final de su nación. Su vigoroso planto no está exento, sin embargo, de la mesurada dignidad que advertíamos en las lágrimas de Abindarráez por la desgracia de los Abencerrajes:

> Hiŷo, no lo inoro ke ḍe laš košaš de Garanaḍa ešté basiyo tu entendimiyento: i ke yo loš memore no te ešpanteš, porke no ay momento ke no še rreberbera ḍentro [86v] ḍe mi korazón; i no ay rato ni ora ke no še rrašg(u)en miš entrañaš ... Hiŷo, yo no lloro lo pašaḍo, puweš a ello no ay rretornaḍa, pero lloro lo ke tú beráš ši aš biḍa, i atiyenḍeš en ešta tiyerra, yen ešta Išla ḍe Ešpaña. Pleg(u)e a šu bonḍaḍ, por la nobleza ḍe nuweštoro onrrado Alqurán ke ešte mi dicho kayga en basiyo, i no suwene komo a mí še me rreprešenta, maš aún šerá nuweštoro addīn tan menoškabaḍo ke dirán laš ŷenteš: «¿A dónde se fuwé nuweštoro peregonar? ¿Ké še hizo el addīn ḍe nuweštoroš pašadoš?» I toḍo šerá kuruḍeza y-amargura para kiyen abrá šentido. I lo ke máš ḍuwele ke šerán loš mušlimeš a par ḍe loš kirištiyanoš, ke no rreušarán šuš taraŷeš ni eškibarán šuš manŷareš. Peleg(u)e a šu bonḍaḍ ke ayan eškibo de šuš obraš, i ke no atiyenḍan a šu ley kon šuš korazoneš... Biyen te parezerá ke lo digo komo apašiyonado, pleg(u)e a šu bonḍaḍ i por šu inefable amoriyo ke šea tan aluwente mi dicho komo lo eš mi ḍešeo, ke yo no keriya alkanzar taleš lloroš... (*Apud* Harvey, «Yūse...», pp. 300-301).

En el relato idílico que es la primera parte de las *Guerras civiles de Granada* hay lugar cómodo para la alabanza eufemística que hace Pérez de Hita a través de su personaje Muza de la conducta de Fernando el Católico en el momento de la toma de Granada:

> mira con quánta piedad y misericordia el rey Fernando ha tratado a todos los demás pueblos del Reyno, dexándoles vivir con libertad en sus propias casas y haziendas, ... y en su hábito y lengua observando su ley de Mahoma... (*Guerras*, I, p. 268).

Claro que cuando Hita escribe estas palabras ya Fernando había traicionado sus generosas capitulaciones, razón por la cual hay que leer el texto como fantasía retrospectiva o traicionera denuncia [34]. Los textos aljamiados van, como siempre, directamente al punto. Yūse Banegas, con su franqueza habitual, fustiga a Fernando con palabras proféticas: «ši el rrey de la konkišta no guwarda fiḍelidaḍ, ¿ké aguwardamoš de šuš šuzesoreš?» (Harvey, «Yūse...», p. 302).

El moro granadino de la literatura española oficialmente sancionada se guarda muy bien de desear el retorno del Islam a su patria perdida: los asimilacionistas sabrían muy bien que éste no era un punto negociable

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

para las autoridades cristianas. El tema deja de ser tabú en la literatura morisca subversiva, en la que numerosos autores como el Mancebo (o Reminŷo) comparten con el lector sus esperanzas:

> Peleg(u)e a šu bondad inmenša buelba šobre loš tirišteš mušlimeš dešta išla la garasiya de šu apagamiyento, i no permita ke akaben [los granadinos] a manoš de tan kurudoš enemigoš, sino ke beulba [Alá] a reedifikar šuš dibinoš tempološ, por ke še dešokulte i publike la palabra del berdadero addín del alislam... (*Apud Harvey*, «Un manuscrito...», p. 74).

El Mancebo de Arévalo se muestra optimista para con el futuro de España —su España musulmana, naturalmente— y llega a prometernos una *Tafçira* «más granada con libertad dexta tierra» (*Apud* Ribera y Asín, *op. cit.*, pp. 219-220). Y aunque la Mora de Ubeda parecería compartir tal ilusión y pedir que «tornen las aççumoax [los alminares] en fijox empinamentox» (*Ibid.*, p. 225) (súplica que jamás escaparía de los labios discretos de Daraja o Jarifa), la anciana lanza un planto estremecido por la pérdida de los libros santos del Islam: «yo bí el alto alkiteb al-ḫaršidal [*The Exalted Heavenly Book*, según Harvey] en manoš de un sukrero [¿sic?] ke lo hassiyya papeleš de niño i rrekochí eštoš dobleseš para mayor duwelo miyo» (*Breve compendio*, fol. 225r).

Hemos visto que los textos aljamiados del Mancebo de Arévalo dan la palabra una y otra vez a un moro granadino muy respetado, que responde al nombre de Yūse Banegas. Debemos estar, como indica L. P. Harvey, ante un personaje histórico emparentado con los Venegas, familia que ocupó un papel importante en las capitulaciones de Granada [35]. Ginés Pérez de Hita había celebrado estos ilustres Vanegas, provenientes de Fez, a lo largo de toda la primera parte de las *Guerras civiles*, y nos indica al final de la obra que se encontraban entre el grupo de musulmanes que deciden entregar Granada a los Reyes Católicos. Su papel de colaboracionistas les granjeó, según Pérez de Hita, numerosos beneficios:

> El Rey don Fernando les hizo a los cavalleros Vanegas grandes mercedes y privilegios, que pudiesen llevar armas, y assí mismo a los Alabezes y Aldoradines, sabiendo quánto ellos hicieron en su servicio, y porque se les diesse la tierra (*Guerras...*, I, p. 290).

Curiosamente, los manuscritos aljamiados corroboran las palabras de Pérez de Hita: Yūse Banegas, quien perdió en la toma de Granada a toda su familia con la sola excepción de una hija, disfruta, sin embargo, de una sólida posición económica y social bajo el régimen cristiano. También goza de libertad de culto, y Harvey atribuye estos privilegios a un salvoconducto que poseyó Abū-l-Qāsim Venegas, su posible pariente («Yūse...», p. 298). Un salvoconducto semejante otorgó Fernando el Católico a 'Alī Sarmiento, con fecha de 1499, mediante el cual se le concedían

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a él y a sus descendientes notables privilegios como la libertad religiosa y la posesión de tierras y ganado [36]. Harvey sospecha con razón que Sarmiento sería un agente secreto al servicio de los Reyes Católicos, y no es de extrañar que la situación de Yūse Banegas, que posee una «adornada alkeriya» y varios «tafsires» árabes y hebraicos hubiese sido semejante: si no fue espía, sería al menos un colaboracionista de los monarcas católicos. Hemos visto que así lo indica Pérez de Hita al final de su obra: los Vanegas se pasaron al lado de Fernando cuando se rindió la ciudad. Lo que ya no le es dado a Pérez de Hita es acercarnos a la intimidad emocional de estos colaboracionistas, plagada de dolorosas contradicciones. La *Tafçira* nos concede una vez más el privilegio de atestiguar de cerca estos dramas humanos. Pasados unos años de su «traición», el ilustre Yūse Banegas se convierte en un «caído en la cuenta». Denuncia duramente la volubilidad política del Rey Católico y, devoto musulmán, se conduele una y otra vez de la trágica suerte de la Granada nazarí.

La conversión al cristianismo, ya lo adelantamos, era callado *sine qua non* de la literatura «maurófila» y toca a moros granadinos y no granadinos por igual. Estas conversiones se llevan a cabo con inusitada suavidad y sorprendente falta de angustia, y dotan a la literatura morisca castellana de una aureola de inverosimilitud que suscita la sospecha del que sepa leer entre líneas. No cabe duda de que se le ven las costuras a la censura inquisitorial. Los musulmanes de los textos aljamiados se mantienen, en cambio, irreductibles en su fe [37]. Uno de los testimonios más dramáticos en este sentido es el del anónimo refugiado de Túnez, quien asegura que sus correligionarios no flaquearon en su fe islámica, sino que la llevaron incólume a las costas de Túnez. Esto, a despecho del Santo Oficio. Estamos ante un texto de primera importancia en las letras del Siglo de Oro español: al fin una víctima de la Inquisición emite un juicio directo sobre este organismo, que fue, como sabemos, el gran ausente de los textos «maurófilos». Hay cosas de las cuales sencillamente esta literatura «semi-oficial» no pudo hablar. La actitud del exilado de Túnez constituye, por el contrario, una furiosa contrapartida de la del insensible Ozmín:

> ... las graçias y alabanças sean dadas al piadoso Señor, que nos sacó de entre estos erexes cristianos y de ber las erexías que cada día bíamos y cada día se acreçentaba el aborrecimiento en ellos con los coraçones, y era fuerça mostrar lo que ellos querían porque de no haçello, los llebaban a la ynquiçición, adonde por seguir la berdad éramos pribados de las bidas, haciendas y hijos; pues en un pensamiento estaba la persona en la cárcel escura, tan negra como sus malos yntentos, adonde los dejaban muchos años para yr consumiendo la hacienda, que luego secuestraban, comiendo ellos della, y deçían, con justificación, y era la capa de sus malas y traidoras entrañas, y los hijos, si eran pequeños los daban a criar, para hacellos, como ellos, erexes, y si grandes, buscaban

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

como poder huyr; y demás desto procuraban arbitrios para acabar con esta nación, biendo que no se podían conducir sus firmes coraçones en la fe çierta a su diabólica seta; unos deçían fuesen muertos todos, otros que fuesen capados, otros que se les diesse un botón de fuego en parte de su cuerpo donde no pudiesen engendrar y fuesen muriendo, con que se consumería, como si ellos pudieran deshaçer lo que estaba determinado en la eternidad de dios nsosš... (fols. 11v-11r).

Hay multitud de casos que presentan el reverso escalofriante de la discreta neutralidad religiosa de tantos personajes idealizados de la literatura «maurófila». Juan Alfonso Aragonés lleva a cabo un denuesto del sacramento de la Eucaristía que aún hoy consterna por la dureza de su irónica irreverencia. Leámoslo teniendo presente que no hay un solo morisco blasfemo en la literatura castellana «semi-oficial»:

Bosotros que en una ostia
que dezis el Sacramento
tenéis por fe questá Dios
y os coméis aquel Dios buestro,

mirad qué jentil aliño
pues se sabe por muy zierto:
lo que se come se saca
por aquel postigo biejo.

Y por más curiosidad,
me dijo a mí un caballero
que se ma(n)tubo de ostias
por probar este misterio,

más también dijo que dió
a la letrina su zenso,
sepultando allí sus dioses
en el suzio monumento [38].

La literatura morisca española nos da en general una visión bastante positiva de la suerte que corrieron algunos exilados de origen español en sus nuevas patrias musulmanas. Pensamos en el morisco valenciano del *Marcos de Obregón*, quien vive como corsario honradísimo y rico entre sus nuevos correligionarios de Argel. Cierto que en la realidad histórica muchos moriscos correrían semejante suerte, pero, una vez más, los textos aljamiados se encargan de matizar su versión del exilio. Cervantes, como siempre, lleva razón: Ricote asegura que no todo fue rosado ni próspero para los refugiados en Berbería. El exilado de Túnez da fe de ello en un honrado análisis de su propia experiencia como víctima del exilio masivo de 1609. El autor comienza por explicarnos que cuando llega el contingente de moriscos españoles, el rey de Túnez Uzmenday le da trigo, cebada, tierras e incluso escopetas para que pudiera estable-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cerse con tranquilidad. El piadoso y gentilísimo Citibulqaiz quiere extremar hasta tal punto su hospitalidad que cuando el alguacil se queja de que los niños moros han ensuciado la ciudad defecando en las vías públicas («encareció estar hecha un muladar»), Citibulqaiz los defiende asegurando que si el lugar hablara recibiría con honores a los fieles muslimes exilados. El autor, sin embargo, quien escribe una generación después de su exilio de España, subraya los aspectos positivos de sus primeros años en Túnez porque la situación se había venido deteriorando para sus compatriotas españoles. Salta a la vista que nuestro morisco escribe movido por el propósito de ayudar a los confundidos inmigrantes a hacerse cargo de la situación y agradecer el solo hecho de estar vivos y de poder practicar su religión. Advertimos el feroz aislamiento que los españoles sentían en su nuevo país islámico: eran perseguidos por los tunecinos, que en buena medida les envidiaban las riquezas que hemos visto trajeron consigo de España. Otros musulmanes nativos se sentirían probablemente desplazados por los recién llegados. El autor del manuscrito, que se muestra usualmente compasivo y equilibrado, llega a llamar «façinerosos» a los tunecinos y casi no puede creer que después de tantas miserias en España su grupo de exilados haya terminado tan miserablemente: «no puedo persuadirme que nayde quiera el daño para sí mismo, su sangre y nación» (fol. 16v).

Hasta aquí hemos visto que el prosaísmo desgarrado de los manuscritos aljamiados ofrece un violento contraste con las dulzuras imposibles de los textos castellanos que por eso mismo pudieron ver la luz en la España inquisitorial. Pero es tal la contradicción entre la literatura morisca semi-oficial y la realidad amarga que elevaban al eufemismo, que la propia literatura «maurófila» se subvierte a sí misma en pleno Renacimiento español y da un tratamiento irónico a sus flagrantes contrasentidos humanos. Georges Cirot y Claudio Guillén no fueron los primeros en sentirse incómodos ante tanta contradicción histórica y humana. Muchos son los ejemplos de esta literatura «anti-morisca» que no hace sino dar un inesperado espaldarazo a cuanto hemos estado aquí estudiando. Circunscribámonos a un elocuente romance que dialoga indignado con los textos «maurófilos» que tan excesivos le parecen. Su anónimo autor, que protesta abiertamente contra un género literario gastado y falaz, pero que de ningún modo debemos confundir con nuestros moriscos clandestinos, se hubiera sentido de seguro aliviado de haber conocido la obra sincerísima de un Mancebo de Arévalo o un Juan Alfonso Aragonés:

> —¡Ah, mis señores poetas;
> Descúbranse ya esas caras,
> desnúdense aquesos moros,
> y acábense ya esas zambras.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Váyanse con Dios Gazul,
lleve el diablo a Celindaxa,
y vuelvan esas marlotas
a quien se las dió prestadas.
.....
Están Fátima y Jarifa
vendiendo higos y pasas,
y cuenta Lagartu Hernández
que dançan en el Alhambra.
Estando los Aliatares
texiendo seras de palma,
y Almadán sembrando coles,
y levántales que rabian.
Viene Arbolán todo el día
de cavar cien aranҫadas
por un puño de harina
y una tarja horadada:
viene el otro delincuente
y sácale a la mañana
a la jineta y vestido
de verde y flores de plata.
Y el Zegrí que con dos asnos
de echar agua no se cansa,
el otro disciplinante
píntale rompiendo lanҫas.
Hace Muça sus buñuelos,
dice el otro: Aparta, aparta,
que entra el valeroso Muça
cuadrillero de unas cañas.
.....
Celebran chusmas moriscas
vuestros cantos de cigarra,
hechos pobres mendigantes
del Albaicín al Alhambra [39].

En honor a la verdad, hay que decir que el propio texto de las *Guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita se subvierte a sí mismo si sometemos sus dos partes, tan disímiles, a una lectura atenta. Los moros galanes y valientes de la primera parte se han convertido en una chusma desgraciada que pasa a ser ahora denominada con el nombre peyorativo de «morisma». En una ceremonia patética, su cabecilla, Fernando de Válor (Abén Humeya), es coronado nada menos que con una tiara robada a una imagen de la Virgen de una iglesia cristiana. Ginés se encarga de dejarnos en claro que los propios moriscos reconocían que se aproximaba el ocaso de su nación: Abenchohar apostrofa a los rebeldes de las Alpujarras como «estimadas reliquias de las moras y granadinas naciones» (*Guerras...*», II, p. 14), y se conduele con ellos de la usurpación de sus armas, prendas de vestir y «dulce lengua» (*ibid.*, p. 14). Naturalmente, estos moros humillados no pueden luchar como otrora con alfanjes y cimitarras. Sus armas deslumbrantes y sus alhajas se han tornado «cal-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mantenían contactos amistosos en las fronteras de Granada, y que incluso los cristianos imitaban a sus contrincantes moros en la manera de combatir y engalanarse, pero la literatura «maurófila» carga tanto la mano en estos casos que se trasluce su voluntad aleccionadora.

El ladino Miguel de Luna merece mención especial en este sentido. Celebra con entusiasmo la tolerancia paradigmática de su ficticio rey Iacob Almançor, quien reparte limosna indiscriminadamente a cristianos, moros y judíos. El pseudohistoriador describe, por otra parte, las justísimas capitulaciones de las ciudades de Córdoba, Valencia, Toledo y Granada, capitulaciones que garantizaban la libertad de creencia a los cristianos sometidos. Para colmo, estos pactos entre cristianos y musulmanes se cumplen escrupulosamente: todo ello, según Márquez Villanueva, «equivale de por sí a un mudo reproche» («La voluntad...», p. 366) a la desastrada intransigencia política de la España oficial. Pero acaso la apoteosis de la convivencia soñada por el texto de la *Verdadera historia* es la boda del musulmán Abdalaziz con la infanta goda Egilona: cada uno sigue libremente su religión, y cabría imaginar la nación pluralista a que su unión daría origen [41].

Los moriscos aljamiados, como hemos adelantado, se muestran menos elocuentes en sus expresiones en favor de la convivencia porque las circunstancias históricas de que fueron víctimas habían terminado por fanatizarlos. Como sugiere el colega Márquez Villanueva («Criptohistoria...»), los criptomusulmanes que se tomaban la molestia de relatar su punto de vista sobre la situación eran en general los que mantenían una posición extrema, y casi nunca tenemos la oportunidad de oír a los moderados. Pero el Mancebo de Arévalo y su colaborador Baray de Reminyo son una brillante excepción. Autores eminentemente compasivos entreveran sus obras de ejemplos de tolerancia que resultan tanto más elocuentes por cuanto salen de la pluma de escritores subversivos. El caso más notable lo encontramos en el *Breve compendio*, que redacta el Mancebo con Baray en las primeras décadas del siglo XVI [42]. Reminyo describe su entrañable amistad con el fraile carmelita Esteban Martell, que se solidarizó —como tanto cristianos— con los moriscos aragoneses cuando se decreta contra ellos el edicto del bautismo obligado. Baray y el fraile se sientan a una misma mesa, lloran juntos y asegura el autor que su amigo jamás cesó de argumentar la causa de los moriscos ante las autoridades cristianas. Reminyo visita al cristiano en su agonía y llega incluso a ocuparse de hacerle «obsekiyaš» en el momento de su muerte (cf. Harvey, «Un manuscrito...», pp. 69-70).

Pero el caso de Reminyo y fray Esteban no es de ninguna manera único. El Mancebo de Arévalo aconseja con evidente generosidad a sus correligionarios que no inflijan daño a los cristianos a no ser que se trate de casos de absoluta necesidad: «no hagaš dañoš en laš porobišiyoneš

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deras, cedaços, artesas, haspas, ..., cencerros, asadores...» (*ibid.*). Ginés no colorea lo prosaico de la revuelta de los rebeldes y retrata con sinceridad las nuevas tácticas de guerra: los moriscos desesperados tiran piedras montaña abajo al ejército cristiano y tienen que recurrir una y otra vez al espionaje y a la traición. Por lo general, se pelea con pólvora y sin gloria individual. Ni siquiera el ejército cristiano se ve libre del proceso de inversión artística a que el pseudohistoriador somete su texto: el marqués de Mondéjar llama «gallinas» a sus soldados y el propio Ginés admite haber robado humildes despojos de guerra en los saqueos a que fueron sometidas las ciudades o villas moriscas. No cabe duda de que Pérez de Hita ha virado al revés como un guante la delicada fantasía granadina que es la primera parte de sus *Guerras civiles*. Al hacerlo, desmerece como artista, pero gana como historiador.

Pero volvamos al caso de la literatura aljamiada. A pesar de lo que hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, los textos clandestinos no siempre contradicen tan flagrantemente a la literatura morisca castellana. Habíamos dejado dicho, haciéndonos eco de un sector de la crítica reciente, que una de las intenciones «secretas» de la literatura «maurófila» era favorecer la tolerancia religiosa y la rehabilitación social del morisco. Para nuestra sorpresa, los autores subversivos, a pesar de la feroz combatividad que acertadamente advierte en ellos Louis Cardaillac y que hemos venido comprobando en estas páginas, dejan asomar en más de una ocasión una defensa de esas mismas ideas pacifistas, desgraciadamente impracticables en la España renacentista que les tocó vivir.

Veamos primero el caso de la convivencia pacífica. Pérez de Hita la celebra hasta la desesperación: el moro Muça y el maestre don Rodrigo Téllez Girón, tras una batalla cuerpo a cuerpo que queda súbitamente interrumpida, deciden hacer las paces y su juramentan amistad eterna. La diferencia de fe no parece ser óbice para ello. Los Abencerrajes no se quedan atrás: en las *Guerras civiles* llevan fama de amar a los cristianos hasta el punto de llevarles comida a las cárceles. Esta camaradería entre cristianos y musulmanes se encuentra perfectamente articulada en el *Abencerraje*. Una vez vencido el valeroso Abindarráez, Rodrigo de Narváez y el moro intercambian alabanzas sobre su mutua virtud y esfuerzo. Casi parecería que el caballero cristiano lleva prisionero al Abencerraje porque las presiones de toda una estructura histórico-social así lo exigían. El final de la obra es un acto de fe en el arte de coexistir: el propio Narváez intercede ante su amigo, el rey de Granada, en favor de Jarifa y Abindarráez. El rey moro, padre de Jarifa, insiste a su vez en devolverle a Narváez su rescate perdido y suplica que el libertado Abencerraje y el caballero español queden siempre amigos «aunque las leyes sean diferentes» (*Abencerarje...*, p. 80). Cierto que H. A. Deferrari [40] nos recuerda que hay sobrados testimonios de que moros y cristianos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de loš kirištiyyanoš šino ke šea benganssa de rrey» (*Tafçira*, fol. 413v; *apud* Nárvaez, «Preceptos...», p. 12). Auténtico aunque tardío «mudéjar», el escolano de Arévalo convive en actitud de cómoda camaradería con los judíos, víctimas como él de las autoridades inquisitoriales de la época. El joven itinerante nos describe en su *Tafçira* la visita que hace a un amigo judío en Toledo. El judío —o mejor, el criptojudío— comparte con el Mancebo sus libros y le asegura que es muy aficionado a los «muslimes», pues entre ellos «akonpašaba [sic] lo máš de šuw dduwelo» (folio 293r, *apud* Narváez, *En defensa...*, p. 151).

Los textos «maurófilos», como dejamos dicho, también proponen entre líneas el cese de la discriminación social para los moriscos y sus descendientes: esta medida ayudaría a integrar con dignidad ese sector de la población a una sociedad a la que servían y con la cual en muchos casos incluso se identificaban. María Soledad Carrasco propone que la obra contemporizadora de Pérez de Hita coincide cronológica e ideológicamente con los libros plúmbeos del Sacromonte, que pretendían presentar a los moros granadinos como los «cristianos» más antiguos de España y reducir a un mínimo las diferencias teológicas entre cristianos y musulmanes. Aunque Pérez de Hita no tergiversa tan descaradamente la historia, también pone de relieve implícitamente el contrasentido de negar privilegios sociales a sus personajes idealizados (*The Moorish...*, p. 120).

Como siempre, Miguel de Luna es el autor «maurófilo» más transparente y su defensa de la dignidad social de los descendientes de los ilustrísimos árabes resulta prácticamente embarazosa. No olvidemos que el traductor de Felipe II debió haber sido uno de los responsables de la contrafactura de los plomos granadinos. Su *Verdadera historia* se hace eco una y otra vez de la defensa oblicua al prestigio morisco que estos plomos implicaban: recordemos que Mahometo Adbalaziz otorga títulos de hidalguía a todos los participantes en la guerra contra el taifa rebelde Abenhimç. Los moros del siglo XVI —nos dice Luna entre líneas— tienen, por tanto, carta de hidalguía más antigua que la de muchos cristianos que los desprecian y oprimen. Lo que Luna —y tantos otros escritores «maurófilos» pregonan a fin de cuentas— es la igualdad social del moro (debidamente prestigiado) frente al cristiano. Nuestro pseudohistoriador lanza una invectiva solapada pero terrible a las autoridades cristianas cuando declara jactancioso que su ficticio pero justísimo rey Abilualit Miramamolín Almançor, bajo el cual se llevó a cabo la conquista de la Península,

> No tenía atención a sangre, ni menos a altos linages, porque si era hombre particular de mediana condición, y tenía valor para regir y governar, le dava el mejor lugar y cargo de sus consejos. Y si era hombre de gran linaje, y no tenía valor, no hazía caudal para servirse del en cosa alguna (*Verdadera...*, II, f. 1r, *apud* Márquez Villanueva, «La voluntad..., p. 374).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Todos recordaremos, de otra parte, la defensa social de los moriscos más célebre del género: la del *Marcos de Obregón* de Vicente Espinel. El corsario español que lleva a Marcos a Turquía le confiesa que se ha tornado servidor del turco porque «lastimábame mucho... de no ser recibido a las dignidades y oficios de magistrados y de honras superiores, y ver que durase aquella infamia para siempre y que para deshacer esta injuria no bastase tener obras exteriores y interiores de cristiano...»[43]. Miguel Herrero (*Ideas de los españoles del siglo XVII*, Gredos, Madrid, 199) lleva razón cuando dice que en este pasaje se deja oír, casi sin refutarla, una crítica a los estatutos de limpieza de sangre. (Aunque sería muy prolijo detenernos en ello, recordemos que Cervantes y Lope de Vega tampoco se quedan atrás en sus testimonios solapados a favor de la dignidad social del morisco.)

Detengámonos en lo que tienen que decirnos los textos aljamiados al respecto. Un pasaje muy sugeridor de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo nos deja ver que la literatura morisca clandestina no estuvo ajena a ese sentimiento de igualdad social y de rechazo a los privilegios de clase que tanto preocupó a los autores de la literatura «maurófila». Sin duda la mayor parte de los moriscos del XVI se encontraban empobrecidos (aunque hay casos notables de caballeros ricos como Banegas y Sarmiento): proponer la igualdad social entre ellos, como hace el joven abulense, no requeriría demasiado esfuerzo. Con todo, salta a la vista en seguida que las palabras del Mancebo se hacen eco de las de Miguel de Luna, Pérez de Hita y Vicente Espinel. El autor nos dice en su *Tafçira* que los judíos se casaban con esclavos libertos después de una ceremonia en la que cortaban sus uñas y cabellos y los mezclaban. También los musulmanes, nos dice, se casaban con esclavos, sólo que lo hacían por su alto sentido de la igualdad social: «ši loš mmusliymeš ušaron ešto fuwwe por otara biyya máš chušta, porke loš mmusliymeš no šon pecheroš unoš máš ke otroš; en košaš de la ley y-en tiribuwtoš todoš šon iwwaleš...» (fol. 413v, *apud* Narváez, «Preceptos...», p. 11). El Mancebo de Arévalo, como los autores «maurófilos», también tiene su sueño: los seres humanos no son distintos ante los ojos de Dios.

Otro aspecto en el que la literatura aljamiada parecería corroborar a la «maurófila» es en la descripción de las tácticas engañosas que usaban sus personajes moros para sobrevivir en la sociedad cerradamente cristiana de los Austrias. Todo pueblo sometido, naturalmente, recurre al disimulo cuando ve su propia identidad amenazada. El retrato del moro «taimado» es tan antiguo como la literatura española misma y no se encuentra circunscrito a la «maurofilia» literaria. Basta recordar al cortesísimo pero en última instancia enigmático Abengalbón, quien después de sus protestas de lealtad al Cid comenta que está obligado a ella: «maguer que mal lo queramos, —non ge lo podremos far / en paz o en

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

guerra —de lo nuestro abrá; / muchol tengo por torpe —qui non conosçe la verdad» (*Poema del Cid*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1956, p. 128). No es de extrañar, pues, que el término «ladino» aplicado a los moros «latinados» que servían de intérpretes (y seguramente de espías) haya terminado por significar «engañoso». De los engaños del moro Cide Hamete se conduele una y otra vez el «autor» del *Quijote*, y aun el rey don Juan tiene que suplicar a Abenámar en el célebre romance que no le mienta: «moro que en tal signo nace / no debe decir mentira».

En la novela morisca el incidente más notable de conducta engañosa por parte de protagonistas moros se debe seguramente a los enamorados Ozmín y Daraja. La pareja se tiene que defender echando un tupido velo de disimulo sobre sus amores, que lleva adelante en medio del ambiente caballeresco pero hostil de una mansión de nobles cristianos. El moro Ozmín finge ser jardinero para poder hablar subrepticiamente en el jardín con su amada. Cuando los sorprenden hablando repetidamente en árabe —pocas veces se ha hablado tanto esta lengua en la novela morisca—, los amantes inventan enredos inverosímiles que justifiquen su conducta. Nadie ha mentido con más desparpajo en la literatura «maurófila», en la que los personajes moros guardan por lo general un alto grado de decoro. Daraja «confiesa» que el jardinero era realmente Ambrosio, un joven hijo de labradores (por tanto, cristiano viejo) que servía de estafeta o correo entre ella y su supuesto prometido árabe allá en sus tierras de origen. La prisionera asegura que recibía consuelo conversando con su antiguo criado y que es por eso que los han sorprendido juntos en tan numerosas ocasiones. Por su parte, cuando don Alonso ve lo bien que este «Ambrosio» maneja el caballo y advierte su trato cortesano, sospecha acertadamente que debe estar ante un noble encubierto. Ozmín le «confiesa» entonces su «verdadera» identidad: es el caballero Jaime Vives de Zaragoza. Este caballero había sido hecho prisionero por los moros, que le vendieron a un renegado, que a su vez lo vendió a un Segrí que tenía un hijo llamado Ozmín, comprometido con la hermosa Daraja. Jaime Vives comparte otro falso «secreto» con don Alonso: está enamorado de doña Elvira, hermana de don Rodrigo. Hay que desenmarañar mucha tramoya para reencontrarnos al final de la novela con las verdaderas identidades de los moros Ozmín y Daraja. (Estamos ante una magnífica alegoría de las identidades aproblemadas de los últimos árabes de España.) María Soledad Carrasco (*El moro...*, p. 70) advierte con lucidez que la relación de estos personajes moriscos con sus captores cristianos es menos ennoblecida que la de Abindarráez con Rodrigo de Narváez: el Abencerraje regresa heroicamente al poder del cristiano, como recordamos, en el plazo de tres días. Pero Abindarráez es un caso de lealtad excepcional incluso en el contexto de la «maurofilia» literaria. Tan extremada es su sinceridad que el lector avisado de estos textos si-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nuosos del Siglo de Oro podría sospechar maliciosamente que se trata de un personaje creado *ad hoc* para prestigiar a los moriscos extraliterarios. Bien que lo necesitaban: su fama de falsarios y quimeristas —como diría Cervantes entre bromas y veras— era la que tenía curso en la España de la época.

No olvidemos, de otra parte, que la «maurofilia» literaria, si es que vamos a aceptar la tesis de que fue una literatura disidente, constituiría un fenómeno de disimulo artístico y humano a gran escala. No sólo los personajes moriscos que pueblan estos textos pintorescos, sino sus mismos autores (moriscos en su origen o pro-moriscos en su simpatía), eran el más alto ejemplo de esa doblez obligatoria en quien escribe bajo censura y entre líneas. Basta recordar cómo dividió sus lealtades Miguel de Luna: entre Felipe II y la arriesgada empresa pro-morisca de los plomos del Sacromonte y de la *Verdadera historia.*

La literatura aljamiada, por su condición de literatura clandestina dirigida a moriscos simpatizantes, carece en general de la explicable «hipocresía» literaria de su contrapartida en lengua española. Y con todo, veremos sobrados ejemplos de esta conducta «ladina» en los textos híbridos de la comunidad criptomusulmana.

El disimulo es característico, como ya dijimos, de naciones sometidas, pero en el caso de los últimos musulmanes de España obedece también a parámetros culturales fácilmente reconocibles. El Corán eleva la conducta engañosa a prescripción revelada cuando estipula que el musulmán puede fingir practicar la religión del enemigo si se encuentra forzado a ello, siempre y cuando venere la religión del Profeta de su corazón. Estamos ante la práctica de la *taqiyya,* en la que tanto se ampararon los moriscos españoles en sus últimos años sobre el suelo patrio. El P. Longás y Mercedes García Arenal nos dan noticia de un texto muy importante en este sentido: la respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que le hicieron los moriscos andaluces el 3 de mayo de 1563[44]. En su *fatwā* u opinión legal el muftí insta a los criptomusulmanes a resistir la situación amparándose en la práctica disimuladora de la *taqiyya.* El manuscrito aljamiado de la Biblioteca Nacional de París es muy elocuente en este sentido. El anónimo autor describe el itinerario que deben seguir los moriscos que deseen huir de España a Berbería por vía de Venecia[45]. Cuando lleguen a Jaca serán preguntados acerca del objeto de su viaje, y deberán fingir diciendo que van a Francia para huir de sus deudores. Una vez alcancen Francia por vía de Oleron va a aumentar el uso de la *taqiyya*: aquí el anónimo autor les aconseja declarar que el motivo del viaje es una peregrinación al santuario de la Virgen de Loreto. La «peregrinación» clandestina continúa, pues en Lyon los itinerantes deben preguntar por el camino a Milán y decir que van a «besitar el Señor Sa Marcos de Benesiya» (fol. 38v). Es casi seguro que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nuestros personajes caminarían vestidos de peregrinos y con los bordones en la mano, exactamente igual que aquellos peregrinos con los que entró disimuladamente Ricote de regreso a la patria de sus mayores.

El Mancebo de Arévalo devela un interesante rasgo de su personalidad cuando nos describe en su *Tafçira* un experimento («encuesta de campo» lo llama Harvey) al que somete el sacramento de la confesión. María Teresa Narváez asegura que el joven criptomusulmán es consciente de que está haciendo una pequeña «travesura» cuando se finge devoto cristiano y confiesa el mismo pecado a distintos sacerdotes. Lo cierto es que cada sacerdote le impone una penitencia distinta:

> Acontecióme en Jaén, por hazer prueba desto, probar tres relicos [religiosos, sacerdotes] cristianos en un día, y en un mismo pecado, y cada uno de ellos me dio su género de absolución. Los 'alimes moros dan la alcafara [penitencia] a medida del pecado, según su graveça [gravedad] (*apud* Harvey, «El Mancebo...», p. 29).

No es difícil suponer que la totalidad de la vida del Mancebo transcurriría en un estado de perpetua *taqiyya*. Su madre fue, según confiesa el autor, «kirištiyana beynte sinko añoš» (Cf. Harvey, «Un manuscrito...», página 70). Por la especificidad limitada del número de años y por lo musulmán que le salió el hijo, hay que sospechar que la progenitora del Mancebo terminaría por convertirse en una renegada. También resulta fascinante considerar lo que nos dicen entre líneas estos textos clandestinos acerca de la vida religiosa de la España del XVI. El Mancebo de Arévalo era un «eškolano» que sabía, aunque muy mal, su griego y su latín. Debe haber recibido su educación formal de manos de sacerdotes (acaso en algún monasterio), posiblemente en la época en la que su madre todavía era cristiana. Quién sabe si nuestro misterioso joven recibió instrucción simultánea en ambas religiones. Lo cierto es que, pese a la evidente cristianización de algunos pasajes de la *Tafçira* y a lo ingenuo de sus conocimientos islámicos, este ser híbrido que fue el Mancebo se decidió emocionalmente por la religión y la cultura de sus mayores y dedicó su vida en la clandestinidad a la tarea de salvaguardarla.

El experimento del Mancebo con los confesores, ingenioso aunque rudimentario, debió repetirse entre los patéticos «teólogos» de la España criptomusulmana del XVI. Juan Alfonso Aragonés parecería aludir a ello en su citado romance: un enigmático «caballero» se limita a consumir, como vimos, una dieta generosa de hostias para comprobar si las defecaba o no. Naturalmente, da «a la letrina su zenso» y el Islam parecería salir invicto contra las pretensiones cristianas en torno a la presencia divina bajo la especie de pan. Pero aquí lo más importante es que nos hagamos cargo del disimulo con el que se acercarían estos falsos cristianos al altar y al confesionario para llevar a cabo sus curiosos experimentos teológicos.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Numerosas coincidencias adicionales acercan una vez más a las dos literaturas de tema morisco del Renacimiento español. Los textos «maurófilos» parecerían establecer un curioso diálogo con los aljamiados en sus referencias al aljofor o profecía. Hemos estudiado en otro lugar [46] estos pronósticos moriscos, que casi siempre adivinaban el triunfo final del Islam sobre la comunidad cristiana. Cuando no vaticinaban estos triunfos dramáticos, los aljofores se contentaban con interpretar coránicamente la desgracia histórica de la casta oprimida: las calamidades habían sobrevenido sobre los habitantes de Al-Andalus porque éstos habían desobedecido la religión de sus mayores. En ambos casos los moriscos hablan *pro domo sua* y sus aljofores fueron no sólo condenados por las autoridades, sino contestados con profecías favorecedoras del bando cristiano. Veamos un sólo ejemplo del fervor apocalíptico de un típico aljofor morisco atribuido al propio Mahoma:

> «Apiadarse ha Dios soberano dellos [los moriscos] con su misericordia, y volverles ha el rostro misericordioso, mirándolos con ojos de clemencia, piedad y compasión; y esto será cuando mas se encendiere en ellos la ponzoña de sus enemigos, cuando vinieren á quemar muchos dellos con fuego ardiendo, ansí hombres como mujeres, y niños de tierna edad, y viejos ancianos, y cuando los sacaren y desterraren de sus pueblos; á esta sazón se alborotarán los ángeles en los cielos, y todos con grande ímpetu irán ante el acatamiento de Dios, y le dirán: ¡Oh nuestro Dios! unos de la familia de vuestro amigo y mensajero Mahoma se están abrasando en el fuego, siendo vos el poderoso vengador. Y á esto enviará Dios poderoso quien los socorra, y los sacará deste grandísimo mal y castigo.» Y á esto lloró Alí, que está acepto en gracia, y todos juntamente lloramos con él. Y le dijo: «¿En qué año enviará Dios este socorro y remediará estos corazones atribulados?» Al cual respondió de esta manera: «¡Oh Alí! será esto en la isla de la Andalucía, cuando el año entrare en ella en el día del sábado; y la señal que abrá desto es que enviará Dios una nube de aves, y en ella parecerán dos aves señaladas, que la una será el ángel Gabriel y la otra el ángel Miguel, y será el orígen de las demás aves de tierras de los papagayos, las cuales darán a entender la venida de los reyes de levante y poniente al socorro desta isla de la Andalucía, con señal que primero acometerán a los primeros del poniente. Y si hablaren estas aves, dan á entender que á la parte que hablaren habrá grande alboroto de guerra en el poniente, y á todos sucederán temores grandes y alborotos. Habrá escándalos y comunidades entre la ley de los moros y la ley de los cristianos, y volverá todo el mundo á la ley de los moros; más será esto después de grande aprieto. Este año habrá muchas nieblas, pocas aguas, los árboles llevarán muchos frutos, los agostos del pan serán más abundantes en los montes fríos que en las costas, y las abejas henchirán sus colmenas en este año bendito» (*apud* García Arenal, *Los moriscos...*, pp. 61-62).

Miguel de Luna es, sin lugar a dudas, el autor «maurófilo» que más explota el género de la pseudoprofecía, que como autor y «traductor» de los libros plúmbeos debió conocer como pocos. El licenciado Juan

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de Faría, abogado y relator de la Real Chancillería de Granada, prologa la obra de Luna haciendo alusión justamente a su labor como intérprete de las profecías de San Juan Evangelista y San Cecilio halladas en un antiguo alminar de la mezquita convertida en campanario de la catedral.

Si no lo supiésemos ya por los estudios del Padre Darío Cabanellas, una lectura atenta de la *Verdadera historia* nos daría pie para sospechar que Luna fue coautor de estas contrafacturas religiosas. El pseudohistoriador abusa demasiado del género y lo utiliza invariablemente a favor de sus hermanos moriscos. (Los «pronósticos» del texto evidencian, de otro lado, la lectura por parte de Luna de las novelas de caballerías y demás novelas alegóricas de la época.) La historia de España previa a la «gloriosa» conquista musulmana estaba escrita, nos cuenta Luna, en una piedra de once codos de largo y seis de ancho, que el «autor» árabe traduce y que Abulcacim Tarif Abentarique tiene la ocasión de leer personalmente. La relación estaba escrita en caldeo y los musulmanes, exactamente igual que las autoridades eclesiásticas cristianas ante el descubrimiento de la Torre Turpiana y del Sacromonte, hacen juntar diversos sabios para que la descifren.

Luna quiere pasarnos por histórico otro aljofor que dignificaría notablemente a su pueblo derrotado. El rey Rodrigo se introduce en una torre encantada llena de portentos, en la que descubre para su desgracia una profecía acerca de la pérdida de España. El morisco no ahorra detalles: en la torre hay una estatua de bronce que golpea sin cesar con un mazo y que lleva escrita a su parte izquierda un lienzo que lee: «Por estrañas naziones seras desposeydo, y tus gentes malamente castigadas». A la espalda, la estatua exhibe el rótulo más elocuente: «a Arabes invoco». El rey reúne sabios para que descifren el mensaje, que resultaría doblemente cifrado para un lector contemporáneo de Luna: está escrito que los musulmanes habrán de vencer sobre los cristianos de la Península. ¿Habrá querido el taimado morisco hacer extensivo su pronóstico a la época de los Felipes? La hipótesis no parecería demasiado arriesgada conociendo los dobleces de Luna, y menos aún a la luz de otro aljofor que parecería usurpado de un texto aljamiado del XVI. Tendría que haber sonado harto familiar a los correligionarios secretos del traductor de Felipe II. Se trata de una profecía con la que recibe al invasor Tárif una mujer llamada «la Cabezuda»:

> la qual muger postrada ante el en el suelo, con muchos halagos y lisonjas le dixo desta manera, en el lenguage Español: Señor mío, yo soy natural destos reynos de España, llamome por mi nombre la Cabeçuda, y de mas tiempo de sesenta años que ha que me se acordar, y siendo niña de muy poca edad, oya leer a mi padre, estando velando junto al fuego, vn Pronostico, el cual dezía, que esta tierra la auian de perder nuestros Christianos, y que auia de ser conquistada de los moros: dezia mas el dicho Pronostico, que el Capitan que la auia de ganar auia de ser

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> muy valeroso y fuerte, y para señal de su conocimiento, auia de tener vn lunar peloso tan grande como vn garuanço, y que el dicho lunar auia de estar sobre el hombro de la mano derecha, y que esta misma mano derecha la tendria mas larga que la yzquierda, y tanto, que con la palma podria cubrir su rodilla sin encoruar el cuerpo de la pierna de aquel mismo lado. Este Pronostico auia hecho un hombre Religioso muy santo, el qual tenemos los Christianos entre nosotros en mucha estima y veneración... (*Verdadera...*, p. 52).

Como era de esperar, el conquistador árabe responde al pie de la letra a las señales físicas «adivinadas» por la Cabezuda.

Ante el tratamiento evidentemente pro-morisco que da Miguel de Luna al género del aljofor, resulta incómodo el pronóstico que pone Cervantes en boca de un morisco valenciano, el jadraque Jarife, en su historia de *Persiles y Segismunda*. Cierto que Cervantes parecería dar un tratamiento especial a estos moriscos valencianos, más difícilmente asimilables que manchegos cristianizados como Ricote [47]. Con todo, es mucho pensar que un morisco fuera a pedir su propia destrucción como pueblo, como hace el jadraque en el aljofor cervantino. Pero una cosa sí queda en claro: el autor del *Quijote* conoció muy de cerca la profecía morisca tal y como ésta se da en los textos aljamiados. Es importante advertir que el aljofor de Jarife parecería hacer sido calcado de estos textos aljamiados más que del texto del propio Miguel de Luna. Sólo que Cervantes subvierte el género de la profecía morisca cuando hace que se dirija, sin paliativo alguno, contra la integridad cultural y humana de los moriscos valencianos [48]:

> ¡Ay, cuándo llegará el tiempo que tiene profetizado un abuelo mío, famoso en la Astrología, donde se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana...! Morisco soy, señores, y ojalá que negarlo pudiera, pero no por esto dejo de ser cristiano... Digo, pues, que este mi abuelo, dejó dicho que, cerca de estos tiempos, reinaría un rey de la casa de Austria, en cuyo ánimo cabría la dificultosa resolución de desterrar a los moriscos della, bien así como quien arroja de su seno la serpiente que le está royendo las entrañas [...] ¡Ea, Mancebo generoso, ea, rey invencible, atropella, rompe, desbarata todo género de inconvenientes y déjanos a España tersa, limpia y desembarazada de esta mi mala casta... llénense estos mares de tus galeras, cargadas del inútil peso de la generación agarena; vayan arrojadas a las contrarias riberas las zarzas, las malezas y otras hierbas que estorban el crecimiento de la fertilidad y abundancia cristiana! (*Persiles*, III, XI).

Detengámonos por último en una coincidencia que, pese a su alcance más modesto, permite ver una vez más algún tipo de conocimiento mutuo de parte de ambas literaturas moriscas. La descripción de Andalucía se convierte, como se sabe, en un *clisé* de las letras renacentistas españolas. Preludiadas de alguna manera por el célebre loor de España del Rey Sabio, las alabanzas a las fértiles tierras del sur se suceden ininterrumpida-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mente: Luis del Mármol Carvajal, Diego Hurtado de Mendoza, Francisco de Zafra, Pérez de Hita [49]. Todos estos textos, altamente retóricos, guardan sin duda relación entre sí, pero los más cercanos parecerían ser los del Mancebo de Arévalo y Miguel de Luna. Luna, quien siente una profunda antipatía por el norte de la Península, carga la mano al describir las bellezas de Andalucía. A ella se refiere principalmente el gobernador Muça cuando rinde cuentas a Miramamolín Almançor de su nueva provincia:

> tiene esta isla mucho pan, vino y azeyte, quanto basta para su mantenimiento, y antes sobra que les falta: críase en ella muy fina seda, y mucho lino, del qual sus moradores hazen muy buen lienzo en abundancia: tienen muchas minas de plata, cobre, plomo, hierro y azogue, exepto oro, que este no vino a mi noticia... (*Verdadera...*, p. 106).

El Mancebo de Arévalo, castellano y, por tanto, extranjero a estas tierras del sur, es, sin embargo, igualmente generoso en su alabanza de Andalucía. Debe estar, sin duda, repitiendo el obligado *topos* literario. Luna casi pudo haber firmado las palabras del Mancebo si no fuera porque el escolano asegura haber encontrado oro en la derrotada Al-Andalus:

> Yo mišmo di buwelta por toda el-Andalussiya, ke no di paššo ke no se kondoliyyó mi almma mirando una tiyerra tan ddulzze i šabroša, tenplada en todoš loš tiyenpoš, mmuy fértil en ancho i largo i de rrikaš poblasiyyoneš, abaštada de pan i de al-azeyte i muchoš rriyos de awwa ddulse i tiyerra abaštada de mucha šeda i oro, de máš oro i palata ke toda España chunta... (*Tafçira*, vol. 292r-293v).

Otros textos aljamiados son más ambiciosos que la *Tafçira* y llegan a afirmar en su loor del sur de España que Andalucía se encuentra exactamente debajo del «alŷanna» o paraíso. La literatura «maurófila» no podía llegar, naturalmente, a tales excesos [50].

Y concluyamos con esto nuestro enfrentamiento de las dos literaturas moriscas del Renacimiento español. Hemos podido comprobar que en la mayoría de los casos el pintoresquismo de la literatura oficialmente sancionada queda dramáticamente subvertido por los textos combativos que escriben los criptomusulmanes desde la clandestinidad. La contradicción entre ambas escuelas literarias no nos parece inmotivada. La «maurofilia» literaria constituye un *wishful thinking* colectivo cuyo esfuerzo por «rearreglar» la realidad histórica resulta tanto más evidente a la luz de los sinsabores que nos narran los moriscos que tienen la oportunidad de expresarse libremente. Por eso, mientras más se contradicen estas literaturas, más parecerían complementarse: ambas rompen, cada una a su modo, una lanza en favor de la casta oprimida. Esto parecería quedar corroborado en más de una ocasión por la defensa de la

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

convivencia y la condena de la marginación social que asoma incluso en la literatura subversiva aljamiada. (Y no hay que olvidar, de otra parte, las numerosas coincidencias adicionales existentes entre la literatura morisca castellana y la aljamiada.) Sea como fuere, una lectura «doble» de las literaturas moriscas peninsulares nos ayuda a empezar a comprender de cuántas maneras y con qué insistencia apasionada reflejó la literatura española el proceso de absorción cultural de sus últimos musulmanes *.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VIII

HACIA UNA LECTURA «MUDEJAR» DE *MAKBARA*

Consciente de que conocer las coordenadas temporales y espaciales en las que nace una obra de arte es requisito *sine qua non* para entenderla en sus propios términos, Juan Goytisolo se entrega a la lectura del Arcipreste de Hita en el zoco de Marraquech .El experimento literario —que nos trae en seguida a la memoria la lúcida reinterpretación que hace Mijail Bajtín de Rabelais a la luz del ambiente carnavalesco de la plaza popular— [1] tiene unas consecuencias muy significativas para la literatura española. Gracias a su lectura «bajtiniana» de Juan Ruiz, Goytisolo entiende que ha dado al fin con el contexto artístico legítimo del Arcipreste en el ambiente amalgamado de la *halca* (حلقة o mercado), donde impera la lengua oral de narradores heteróclitos, de curanderos y de santones. Pero la lectura *in situ* del *Libro de buen amor* (la creación literaria que más admira el novelista después del *Quijote* y la *Celestina*) preludia algo más importante aún —la génesis de *Makbara*, una de las novelas más recientes de Juan Goytisolo:

> La serie de croquis y anotaciones que inicié entonces para una eventual «Lectura del Arcipreste de Hita en Xemáa —el Fná—» tomaron, es verdad, rumbo muy distinto del que me proponía: escapando a mi primitivo designio, adquirieron poco a poco vida autónoma y se transformaron paulatinamente en el contexto de otro libro o librillo de *buen amor:* mi novela o poema *Makbara* («Vicisitudes...», *op. cit.*, p. 53).

Según confesión del propio autor, *Makbara* nace a la sombra del ágora de Xemáa-el-Fná y bajo la égida del Arcipreste de Hita. Pero la cercanía vital y literaria de este nuevo «librillo de buen amor» con el arte heterogéneo y contradictorio del Arcipreste es tan profundo que merece una exploración más detenida. Precisamente ese será el propósito de estas páginas: intentar calibrar el novedoso «mudejarismo» de *Makbara*, obra, al igual que la de Juan Ruiz, marcadamente enigmática y refractaria a toda posible norma o clasificación.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Antes de comenzar se impone un *caveat*: Juan Goytisolo no es sólo el más grande novelista español contemporáneo, sino también el que más ha leído. Lo queremos subrayar porque cuando insistimos en el «mudejarismo» de *Makbara* y en sus posibles paralelos con el Arcipreste de Hita y con la literatura oral de los cuentistas o *halaiquís* árabes, no estamos haciendo caso omiso de los numerosísimos contextos literarios desde los cuales hay también que leer ésta y las demás obras del novelista. Goytisolo ha sido asociado una y otra vez a Joyce, a Malcolm Lowry, a Sade, a Valle Inclán, a Céline, a Nabokov, a Genet, a la novela hispanoamericana contemporánea, incluso a Buñuel y a Goya: a lo largo de este trabajo aludiremos a esta riquísima «contextualidad» de la narrativa de Goytisolo y añadiremos aún otros autores muy tenidos en cuenta por el creador de *Makbara*, como Edward Said. Sólo que, interesantemente —y como intentaremos demostrar—, muchas de las lecturas contemporáneas de Goytisolo no hacen sino tenderle un puente hacia las raíces vitales y literarias fundamentales de su última novela: el *Libro de buen amor* y las narraciones de los *halaiquís* de zoco. Podríamos decir que, en buena medida, las lecturas modernas de Goytisolo coadyuvan a afinar el prisma a través del cual el escritor ha releído y reentendido a Juan Ruiz y a los árabes. O, dicho de otro modo: recursos literarios como las rupturas estructurales y la transmutación de voces del *nouveau roman*, de Carlos Fuentes, de Vargas Llosa o de Jean Genet, permiten al novelista leer apreciativamente y con ojos modernos la estructura polifónica de Juan Ruiz y de los *halaiquís* de la *halca*. Del mismo modo, la apertura literaria homosexual de un Genet o un Sade lo capacita para reencontrarse artísticamente en los episodios de sexualidad equívoca de los bardos populares marroquíes. Salta a la vista, por otra parte, que es la lectura del teórico ruso Bajtín la que lanza a Goytisolo al zoco de Xemáa-el-Fná para su reencuentro con el Arcipreste de Hita. (Como éstos, tantos otros ejemplos.) El «mudejarismo» de *Makbara* que vamos a estudiar en estas páginas parece muy consciente en Juan Goytisolo: ya hemos visto la noticia que nos da de la génesis de la novela. Pero incluso hay más: este «mudejarismo» produce el efecto de ser instintivo, insoslayable, nacido de la profunda identificación del autor con el mundo árabe, que entiende como pocos. Parecería en este sentido que de la *Makbara* de Goytisolo se podría decir lo mismo que dice su autor del «mudejarismo» de Juan Ruiz: «interesa menos la referencia a la obra de autores de la talla de Abu Nuwas, de Ibn Quzmán o Ibn Hazm, ... no hablo ... de fuentes o de influjos posibles, sino de contexto vital» («Vicisitudes...», *op. cit.*, p. 55). En efecto, entre Juan Goytisolo, Juan Ruiz y los *halaiquís* de Marraquech reina una cercanía vital y artística que nos parece indispensable tomar en cuenta para calibrar apreciativamente este «librillo de buen amor».

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pasemos a explorar el mudejarismo de *Makbara*. Nos iremos deteniendo sistemáticamente en distintos aspectos del texto narrativo: las quiebras estructurales, temporales y espaciales; la inestabilidad de los personajes; la oralidad del relato y su riquísimo lenguaje polivalente y mestizo; el nuevo humor literario de Juan Goytisolo y, por último, las fecundas contradicciones internas del mensaje ideológico que propone el texto, tan emparentado de otra parte con el reciente *Orientalism* de Edward Said. Veremos que estos recursos literarios de la novela empalman con el arte antiguo del Arcipreste de Hita y de los cuentistas de la plaza de Marraquech y contribuyen a hacer de *Makbara* una obra sorprendentemente «mudéjar». Procedamos por partes.

Quiebras estructurales del relato

Salta a la vista, en primer lugar, la estructura abierta del relato, que ya es recurso acostumbrado en Goytisolo a partir de *Señas de identidad* [2]. Lo confiesa el propio novelista a Julio Ortega: exactamente igual que en el *Libro de buen amor*, en *Makbara* «no hay unidad de tiempo, ni de lugar, ni de personaje» [3]. Intentemos resumir *grosso modo* los episodios narrativos de la novela. Un emigrante marroquí, desorejado por las ratas y poseedor de un miembro viril enorme, siembra el horror a su paso por las calles de París. Este grotesco «Tarik», que «invade» no ya España, sino la mismísima capital de Francia, usa como «aposentos del invierno» las cloacas de una urbe industrial arquetípica, que unas veces parecería ser París y otras la moderna Pittsburgh. En este dédalo subterráneo el paria hace —literalmente— vida en común con las legiones de ratas que reinan en las profundidades y que, cual «zarabanda de oseznos golosos», lo masturban y luego dan buena cuenta de su semen. (El pasaje, magistralmente escrito, habrá de pasar a la historia de la literatura española como un clásico al estilo de Quevedo o de Valle Inclán.) El emigrante africano o *muhaxir* ha tenido una niñez pobre y andariega en su Marruecos natal, amén de una juventud igualmente miserable en las tenerías y en las guarniciones coloniales de la Legión Extranjera. Sólo parece haber escapado de su perenne miseria cuando ejercía sus talentos de *halaiquí* en el «islote de libertad» del zoco de Marraquech. Su vida se entrecruza con la de un enigmático personaje andrógino, convenientemente bautizado con el nombre neutral de «Angel», que ha sido expulsado del «paraíso» socialista de un país que nunca se identifica. (Las sociedades industriales capitalistas y las sociedades marxistas son igualmente fustigadas por el escritor como opresoras de la libertad y de la sexualidad humanas.) Este «Angel», que parecería haberse sometido a una operación transexual en Marruecos, viaja extensamente (New York, París) y mantiene correspondencia erótica con el paria cuando éste cumplía condena en Targuist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Se suceden escenas de «amor» entre la pareja, que a veces parecería constituir una versión deformada de la angelical Benina y del moro Almudena de la *Misericordia* de Galdós. El Angel sigue al marroquí hasta la cárcel de Targuist, donde se topa con una contrincante lituana; le practica una *fellatio* en el cine a oscuras; se asesora sobre los detalles prácticos de su futuro matrimonio en un «salon du mariage» parisino, donde irrita a todos por su atuendo de travestí y su desenfado homosexual; ejerce la prostitución en Marruecos y es también, al parecer, bailarina de cabaret; hace el amor con el meteco en un *makbara* o cementerio marroquí y luego, sustituyendo a los ratones y ya anciana decrépita (*¿Aura?*), en las cloacas que sirven de guarida a su amado. Allí los sorprenden los periodistas de PB News, que desean entrevistar a la singular pareja que, renunciando a la vida al aire libre, ha «optado» por las profundidades de la tierra como vivienda. El Angel huye, pero el *muhaxir* «cavernícola» es retenido como centro de la curiosidad académica de un congreso celebrado en la Catedral del Saber de la Universidad de Pittsburgh. A todo esto, las autoridades diplomáticas del país marxista recuperan a su Angel «caído» y tratan infructuosamente de reintegrarlo al régimen. En este punto el *halaiquí nesrani* o narrador «europeo» de la *halca*, que nos ha estado refiriendo la historia, nos da noticia de que hay opciones posibles abiertas para el final del relato: 1) El Angel vuelve a Marruecos como prostituta; 2) se dedica a rondar la tenería de Bab Debbagh en busca de su antiguo amante; 3) vive felizmente con él. El libérrimo y burlón *halaiquí*, quien en su singular «opera aperta» decide «poner punto a su librete», pero no cerrarlo, opta en principio por el final feliz. (Recordemos cómo, en un gesto literario semejante, el Arcipreste casa alegremente a doña Endrina con don Melón, a despecho de toda posible lección moral.)[4] Una hermosísima evocación del ambiente abigarrado de la *halca* sirve de coda a la novela: «Lectura del espacio en Xemáa-el-Fná».

La trama novelesca no transcurre, naturalmente, tal como la hemos referido aquí: tiempos, aconteceres, lugares y personajes se confunden y sólo un esfuerzo retrospectivo nos permite reordenarlos de algún modo. Los capítulos, que resisten cualquier concatenación ordenada, se van aludiendo y contaminando unos con otros en confuso arabesco, que una vez más nos recuerda los episodios desarticulados del *Libro de buen amor*. Para mayor complicación, nunca podemos estar seguros de cuáles episodios ocurren «legítimamente» en la acción novelesca o cuáles tienen lugar tan sólo en la imaginación de los personajes. (Recordemos cuánto utiliza Goytisolo este recurso en *La reivindicación del Conde don Julián.*) *Makbara* abre con el paseo estremecedor del paria-espantajo por los boulevares parisinos, y esta escena queda bruscamente interrumpida por los irónicos anuncios de Radio Liberty para los consumeristas y por la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

alusión al programa «Viaje al centro de la tierra», en el que PB News entrevistará a los «cavernícolas» habitantes de las alcantarillas que más tarde averiguamos son el Angel y el moro (cap. II). Este segundo capítulo empalma con los capítulos X, XI y XIII, en que se nos ofrece un «sightseeing tour» muy particular por Pittsburgh, y en el que vemos cómo el equipo de PB News sorprende a «Eloísa y Abelardo» (¿después de pasear por el callejón del gato?) haciendo el amor en el dédalo subterráneo. A continuación, como recordaremos, los académicos exhiben al moro en el «congreso» de la Universidad de Pittsburgh. El capítulo III nos describe al Angel en pleno choque con el régimen marxista de su país y queda complementado por el capítulo XIV, «Noticias del más acá», donde los comisarios políticos tratan de restituirlo al sistema. La escena «macabra» de amor en el *makbara* se repite en los capítulos IV («Cementerio marino») y XIII («Como el viento en la red»), mientras que los recuerdos de la niñez montaraz del paria se entretejen en los capítulos VI («Dar Debbagh») y XIII («Como el viento en la red»). El capítulo VII («Salon du mariage»), donde vemos a la «novia» travestí orientarse en la boutique parisina, parecería tener como secuela el capítulo IX («Andrólatra»), en el que dicha «novia» o Angel visita a su prometido moro en la cárcel de Targuist. Por último, los «Aposentos del invierno» (cap. VIII), que contienen la descripción de la vivienda subterránea del meteco, desembocan en el capítulo XI, en el que «Eloísa y Abelardo» hacen el amor en esos mismos parajes. El capítulo XV reconstruye literariamente el espacio del zoco marroquí donde se ha estado «narrando» el texto de *Makbara*, y no guarda sino una relación de marco con los aconteceres de la novela que hemos descrito. Pero hay más: en la frase final de la novela, el narrador evoca la «negrura, oquedad, silencio nocturno de la página todavía en blanco» (*Makbara*, Seix Barral, Barcelona/Caracas/México, 1980, p. 222). Descubrimos que el final de *Makbara* constituye su principio: lo que sucede en esta página «todavía en blanco» debe ser la narración del *halaiquí*, comenzando por los periplos del paria por las calles de París. El capítulo final «muerde la cola» al primero y la estructura de *Makbara* describe así un círculo perfecto.

El tiempo da vueltas en redondo

El tiempo en el que transcurren los episodios de *Makbara* se encuentra tan desarticulado como los episodios mismos. Ya hemos señalado que los capítulos no observan una progresión temporal y que a menudo los episodios que ocurren al final de la acción novelesca ocupan en cambio un primer lugar en la narración. Recordemos, por ejemplo, el «paseo» del meteco por París (cap. I), que debe sin duda tener lugar después de transcurrida la juventud de éste en la tenería marroquí (cap. IV) o en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la prisión de Targuist (cap. IX). Más violento aún parece el dislocamiento súbito del tiempo vital de los protagonistas, que parecen jóvenes en algunos momentos y decrépitos en otros. El Angel es un «mujer doncella ... [de] pezones sugestivos y eréctiles ...» (p. 53) en la escena de amor en el *Makbara*. En cambio, el meteco debe ser más viejo en este momento, ya que acaba de regresar de Marruecos después de muchos años («ni la lejanía ni los años nos lo han arrebatado», p. 48)[5]. Hay, pues, una obvia diferencia de edad entre los protagonistas. La grotesca pareja parecería volver a canjear edades cuando protagoniza el capítulo «Eloísa y Abelardo». Aquí el Angel, ya anciana decrépita, va perdiendo los falsos atributos de su juventud a ojos vista: los sostenes de goma, la peluca y la prótesis dentaria. Declara que desea «rejuvenecer» al hacerle el amor al meteco (p. 157) y advierte, sin embargo, con deleite asombrado que el moro continúa siendo «joven y fuerte» (*ibid.*)[6]. Se han cruzado las edades de los protagonistas, que nunca fueron muy fijas: «niña, vieja, mujer: no importa», apunta enfáticamente el *halaiquí* al referirse a la edad del Angel en el capítulo «Sic transit gloria mundi». De otra parte, al volver al «paraíso» socialista, el Angel recupera inexplicablemente su condición eviterna (con principio, pero sin fin) y se reviste de nuevo con las galas de una perenne juventud (p. 187). Imposible medir el tiempo vital de los personajes y de los aconteceres. El tiempo, como diría García Márquez, «da vueltas en redondo».

Inestabilidad del espacio narrativo

El espacio novelesco se transforma con la misma libertad que hemos observado en la estructura y en el tiempo narrativos. Podemos identificar varios lugares donde tiene lugar la acción de *Makbara*: Paris, Marruecos, Pittsburgh, New York, y un país socialista no identificado. Estos espacios novelescos, sin embargo, no tienen tampoco consistencia fija y se nos deslizan vertiginosamente unos en otros. El dédalo subterráneo que sirve de «aposento de invierno» al meteco parecería estar en París, que es la ciudad donde el infortunado pasea su horror vital y donde parecería que vive; sin embargo, en el capítulo VIII, el narrador describe las cloacas como si fueran las ruinas excavadas de Pompeya (¿o acaso del metro de Roma?), para luego indicarnos (cap. XI) que se trata del subsuelo de Pittsburgh. Allí descienden los periodistas de PB News en irónico «viaje al centro de la tierra» (¿O más bien «au bout de la nuit»?). El espacio novelesco de este misterioso laberinto subterráneo arquetípico, de cuyas obvias interpretaciones («el mito de la caverna, la vuelta al feto», página 147) se burla el narrador, queda también contaminado literariamente con otro subsuelo: el de la mina donde el emigrado marroquí ha trabajado. Debe tratarse de una mina en Francia, ya que el capataz le da

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

órdenes al *muhaxir* en francés (p. 153)[7]. Entre tantos posibles ejemplos de un espacio novelesco inestable recordemos uno último, muy sugestivo. El viaje no ya al «centro de la tierra», sino al útero, donde asistimos al proceso de fecundación jocosamente descrito en términos de un *cross-country* o juego de *rugby* de fornidos espermatozoides. Los contornos vaginales o intrauterinos se transmutan sorpresivamente en los contornos de la ciudad de Pittsburgh (el Golden Triangle, Mt. Washington, los ríos Allegheny y Monogahela), que va identificando y describiendo el cicerone turístico a un grupo de viajeros marroquíes[8].

Personajes mercuriales

La ambigüedad narrativa de *Makbara* alcanza, sin embargo, su punto máximo en el tratamiento de los personajes novelísticos. El narrador o *halaiquí* escamotea desde el principio la identidad de estas criaturas verdaderamente proteicas al aplicarles simultáneamente varias personas gramaticales, exacerbando una técnica aprendida en el *nouveau roman*, en Carlos Fuentes, en Vargas Llosa: «le llevan, estás, estoy en el polígono irregular de la plaza» (p. 73). Estos protagonistas, perpetuamente inestables, cambian de identidad, de lugar, de edad, de lenguaje, de nombre, de sexo. Son apuestos y repulsivos a la vez; odiados y admirados simultáneamente. Veamos primero el caso del meteco. Nunca sabemos cómo se llama de fijo, porque el Angel lo alude bajo diversos apelativos: M'hamed, Ahmed o Mohamed (p. 590); Abdelli, Abdellah, Abdelhadi (p. 62); Omar (p. 62); Azizi Mohamed (p. 115). (El narrador no nos ayuda, sino que nos sume en mayor perplejidad al aludir en broma al meteco como «Abelardo» en el capítulo «Eloísa y Abelardo».) Nunca sabemos, pues, ni el nombre ni la verdadera identidad del emigrado.

Este paria unas veces es mudo, otras habla árabe (p. 159) y aún otras castellano (p. 155). (Curiosamente, en algunas escenas parecería haber «olvidado» su castellano, ya que era su compañero de calabozo quien redactaba en su nombre cartas al Angel en un castellano de ortografía fonética (p. 111). Por momentos el *muhaxir* siembra el horror a su paso, como en sus periplos parisinos o en la niñez vagabunda de su Marruecos natal, en que merecía apelativos como «aborto» y «leproso». Pero también suscita simultáneamente el horror y la admiración. Cuando es joven en la tenería o en la cárcel es objeto de crueles burlas por parte de sus compatriotas, que, inexplicablemente, lo celebran a su regreso a la patria como «joven y airoso», «agraciado incluso con la liberadora sección de engorrosos e inútiles pabellones auditivos» (p. 48). En algún otro momento de su vida el paria se había sentido integrado y celebrado en su tierra —cuando era recitador de la *halca*—, pero, curiosamente, por esa misma época de su juventud también inspiraba repulsión entre sus com-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pañeros [9]. Ya hemos visto, de otra parte, que este protagonista es por momentos joven y viejo, y que habita en espacios novelescos inestables y equívocos. Lo podemos reconocer a través de las peripecias desarticuladas de la novela sólo gracias a dos atributos que invariablemente el narrador le adjudica: la ausencia de orejas y la presencia, en cambio, de un falo enorme. Volveremos sobre estos epítetos dignos de un poema épico oral más adelante.

El Angel resulta todavía más equívoco como personaje. Se refiere a sí misma con el nombre de «Lafolla» en el capítulo VII; es un nombre muy sugestivo porque, además de aludir a su posible «locura» (¿de amor?), la pillan «follando» con el meteco en el capítulo XI [10]. El narrador es bastante constante, sin embargo, con el nombre andrógino de Angel, que le va muy bien, como dijimos, a su condición de transexuado y de expulso del «paraíso burocrático» (Cf. «De *Don Julián...*»; *Crónicas...*, p. 43). Para Pedro Gimferrer se trata de un Angel «caído» que constituye una versión humilde del Belcebú de Milton [11]. Tampoco podemos desdeñar aquí, de otra parte, el posible contexto árabe del ángel de la muerte, que interroga al difunto en el *makbara* o cementerio y decide su suerte final. Subrayando la tradicional cercanía de Eros y Tánatos, el «ángel» de *Makbara* —lo recordaremos— hace el amor con el meteco justamente sobre las tumbas. El propio Goytisolo alude a este ángel del «macabro» en «Los viajes de Alí Bey» (*Crónicas...*, p. 126), dato que nos permite enriquecer con un contexto musulmán el contenido semántico del equívoco nombre y condición de este «Angel». El apelativo tampoco es totalmente estable en la narración, sin embargo, ya que el bromista *halaiquí* denomina al Angel como «Eloísa» cuando protagoniza la macabra escena de amor en el capítulo XI.

Otro problema fundamental del Angel es su identidad sexual. En el capítulo III, cuando aún está en el paraíso, presenta un físico tan angélico» como andrógino: «cuerpo liso y neto, cabello tonso, rostro asexuado» (p. 41). El narrador parecería aludir a una operación transexual a la que se somete el personaje una vez expulsado del «paraíso» (pp. 42 y 44). También lo vemos rondar la calle 42 de New York en busca de artilugios amatorios (p. 42). En otros momentos de la obra, sin embargo, la protagonista parecería ser un simple travestí exhibicionista descuidado en el uso suavizador de las hormonas: en el «salon du mariage» luce peluca y tacones junto a una barba a la que le «apuntan los cañones». Difícil conciliar esta imagen burdamente hermafrodita con la delicada y tangible femineidad del Angel en los capítulos IV y XIII, cuando se entrega al amor en el «cementerio marino». Allí el *halaiquí* parecería celebrar sus «hemisferios frontales de insinuada turgencia, pezones sugestivos y eréctiles, hondo regazo de turbadora disponibilidad» (pp. 53 y 183). El tratamiento de que es objeto el Angel por parte de los demás perso-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

najes no hace sino aumentar nuestra perplejidad: el meteco da muestras de dar por buena su presunta condición de mujer; sin embargo, cuando el Angel envía su foto al «gentleman» con quien se había escrito gracias a los servicios de una agencia matrimonial, el desconocido amante la despide de su vida a vuelta de correo. (Y esto, a pesar de que el mismo día en que se hizo la fotografía había ido al depilador y le había rogado al fotógrafo «que vigilara la nuez, las clavículas, la traidora longitud de los brazos» (p. 110). Igual actitud de recelo parecería observar el público general que asiste con el enigmático personaje al «salon du mariage» y que se siente intimidado por sus exhibicionismos de travestí. En su país de origen el personaje siempre aludirá a sí misma en femenino («perversa de mí», p. 191), y en esto es secundada por el narrador: «algo que resultaba para ella un cuadro insoportable» (p. 191). Vamos, sin embargo, de sorpresa en sorpresa: los superiores políticos del personaje lo abordan unas veces como si fuera un hombre («profundiza en el interior de ti mismo», p. 191; «anda, majo», p. 193) y otras como si fuera una mujer: «¿prefería miseria, vejez, decadencia en un mundo caído en un proceso inexorable de destrucción?: ¡allá ella!» (p. 199). Juan Goytisolo, al aludir al personaje fuera del convencionalismo literario de *Makbara* en su citado ensayo «De *Don Julián*...», no nos aclara mucho su identidad sexual. Sí nos da a entender, sin embargo, lo espúreo de su condición de mujer: «... ángel que recorre el mundo con figura de mujer» (p. 44).

La nacionalidad del Angel resulta igualmente un misterio. Nunca se identifica su «paraíso» comunista, y si tenemos la tentación de creer que se trata de Cuba, pronto quedamos desmentidos porque el narrador alude al Angel como una «europea» (p. 113). Su lengua vernácula siempre permanece en misterio, sin embargo, porque oscila entre el francés y el castellano. A veces, y para mayor ambigüedad, su francés adquiere su fuerte acento «meteco» (cap. VII) y podríamos sospechar que lo emplea con el paria sólo porque éste no sabe francés (p. 59) ni ella árabe (página 159).

El Angel es alternadamente un ser repulsivo y hermoso, exactamente igual que el meteco que tanto ama. Recordemos su decrepitud desdentada en las cloacas de Pittsburgh, que tanto contrasta con su sugestiva presencia de «doncella ataviada de rico caftán bordado» en el *makbara* marroquí. (Coherente con la condición de personaje trashumante del Angel son sus repetidos cambios de vestido: de travestí (cap. VII); de zarina rusa (cap. V); de caftán «como si fuera musulmana» (cap. V). Una vez más, igual que con el paria, el narrador sólo es fiel a unos pocos rasgos distintivos del Angel, que nos permiten identificarla como personaje en medio de tantas transformaciones inesperadas. Lo que primeramente salta a la vista son sus tacones ubicuos, que anhela tirar una y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

otra vez, pero que, irónicamente, sólo pierde en su intento de fuga del sumidero. Su maquillaje también la identifica: el «gracioso lunar» que se pinta en el pómulo nos cerciora de que la vieja grotesca que rememora sus amoríos en Marruecos en el capítulo «Sic transit ...» es la misma hermosa doncella ataviada de caftán que «incendia» el *makbara* haciendo el amor con el meteco (cap. IV) y que admira sobre las tumbas las dimensiones extraordinarias de su sexo (cap. XIII). El contenido de su bolso Hermès, de otra parte, se repetirá al pie de la letra en dos pasajes claves de los citados capítulos (pp. 53 y 184).

El *halaiquí* o narrador de los hechos, cuya identidad y función en la obra sólo se nos revela en el capítulo penúltimo de la novela, tampoco está exento de la continua red de transmutaciones del relato. No podemos estar seguros de que se trata de una nueva entidad dentro de la novela, ya que el meteco nos había aludido a su antigua condición de *halaiquí* de «verba incomparable» y de «ademanes gráficos, socarrones, arteros, con que imantaba el gentío alrededor de la halca» (p. 48). ¿No nos estará proponiendo el libérrimo y desenfadado narrador, para confusión última de los lectores, la posibilidad de que el meteco, singular Cide Hamete o novedoso Melquíades, sea quien nos haya estado relatando las peripecias de la narración? Recordemos, de otra parte, que el recurso de la metamorfosis del personaje no constituye novedad en la obra reciente de Juan Goytisolo: Vosk también cambia constantemente de identidad en *Juan sin tierra*, al igual que el caballero cristiano, don Alvaro Peranzules, en la *Reivindicación del Conde don Julián* [12]. Se trata simplemente de una técnica que ha sido llevada a sus últimas consecuencias artísticas en *Makbara*.

Volvamos sobre lo dicho hasta el presente. Los hechos narrativos de *Makbara* se dislocan y confunden; el tiempo zigzaguea desarticuladamente; los personajes mercuriales transmutan su identidad frente a nuestros ojos una y otra vez. Fuera del hecho de que Juan Goytisolo exacerba estas técnicas narrativas, nada hay de nuevo en ellas en la novela del siglo XX. A partir del indispensable Joyce, de los *nouveau romanciers* (Michel Butor, Natalie Sarraute), de novelistas como Jean Genet (por mencionar sólo unos pocos), las quiebras en la estructura del relato y la superimposición de los planos temporal y espacial dejan de sorprendernos. El bien o mal llamado «boom» hispanoamericano aclimata a la novela en lengua española buena parte de estos experimentos narrativos y parecería que es principalmente a través de ellos cómo Goytisolo renueva su producción novelística a partir de *Señas de identidad* y sobre todo de *Don Julián*. Goytisolo se reconoce como heredero de Cortázar en la dislocación de las estructuras narrativas:

> Cortázar emplea [en *Rayuela*] una serie de materiales y los deja casi dislocados, no los integra en el cuerpo de la novela. Yo me he propuesto

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> algo parecido por una razón. La crisis actual de la novela española viene de que muchos hemos empleado exhaustivamente, desde hace muchos años, un mismo tipo de lenguaje, y he sentido la necesidad de hacer una obra de ruptura válida no sólo para mí, sino para los novelistas de mi generación. Así he integrado en la novela una serie de materiales sin integrarlos del todo en su estructura, los he dejado un poco con el culo al aire para que se vea casi la «carpintería» ... me he propuesto hacer un «collage» de materiales, sin fundirlos plenamente en el cuerpo de la novela, he intentado evitar toda sistematización de una técnica determinada... [13].

La anulación o fragmentación del tiempo narrativo también nos es familiar a la luz de varios de esos autores que tan de cerca han entendido a Cervantes: García Márquez, Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Cortázar. (Sin olvidar, naturalmente, a Borges, que tanto admira Goytisolo [14].) La segunda persona narrativa es rastreable, como todos sabemos, al *nouveau roman* y a autores como Jean Genet, y ha sido magistralmente reelaborada por ese gran maestro de Goytisolo que es Carlos Fuentes. Fuentes es también maestro especial en el uso del personaje proteico: recordemos en especial su *Muerte de Artemio Cruz* y «Cumpleaños». De otra parte, el personaje que se nos devela como narrador —ese truco tan cervantino como antiguo— lo volveremos a ver en el archiconocido caso del Melquíades de García Márquez, que, como dijimos, ha sabido leer muy bien a Borges.

Los contextos literarios modernos de Juan Goytisolo son en este sentido fácilmente identificables. Pero en una obra inspirada, como dejamos dicho al principio, en el ambiente licencioso de la *halca* marroquí y con tan clara voluntad de constituir un «librillo de buen amor» puesto al día, estos contextos literarios no pueden no remitirnos a otros más remotos, pero igualmente actuantes en el mundo narrativo de Juan Goytisolo: el Arcipreste de Hita, los cuentistas del zoco, incluso algunos tratadistas eróticos musulmanes como Ibn Ḥazm de Córdoba. Interesantemente, parecería que las copiosas lecturas europeas y americanas del autor (aquí hemos aludido tan sólo a algunas de ellas) lo capacitan para valorar con ojos modernos los versos encendidos y magistralmente inconexos del Arcipreste y de los *halaiquís* ultramedievales de que tanto ha gustado en la plaza de Marraquech. Cuando consideramos más de cerca estas obras, advertimos con sorpresa el por qué de la cercanía vital de Goytisolo para con esta literatura oral árabe o española medieval: en ella descubrimos casi todas estas técnicas de dislocación y ambiguación del discurso narrativo que hoy parecen tan modernas y tan experimentales. La obra de Juan Ruiz —«nouveau romancier» *avant la lettre*, si se nos permite el término— presenta rupturas estructurales y temporales idénticas a las que usan los novelistas contemporáneos, y con ellos Goytisolo. En el *Libro de buen amor* se entretejen desarticuladamente diversos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

relatos; el Arcipreste se casa con doña Endrina y luego continúa como soltero sus subsiguientes amoríos; la plegaria sincera cede su turno a la parodia del planto por Trotaconventos; el narrador que habla en primera persona en el episodio de los amores de doña Endrina se desliza en don Melón de la Huerta, luego en don Melón Ortiz y luego de vuelta en el «Arcipreste de Hita». Américo Castro ha observado la naturalidad con la que en el *Libro de buen amor* «la muchacha Cruz se vuelve una 'cruz', como las anguilas [que] están vivas y muertas a la vez; como Don Carnal, vestido y desnudo en el mar de Valencia y a la vez en el río Alberche ... El libro fluctúa entre lo serio y lo burlesco y lo abstracto y lo genérico. Coherentemente, queda abierto para el que lo lee: 'Pondré punto a mi librete, más non lo cerraré', concluye el autor» (*Realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1954, p. 413). Semejante estructura es afín a la de los tratadistas erótico-religiosos musulmanes como el citado Ibn Ḥazm, cuyo *Collar de la paloma* consiste en una colección de relatos en que el narrador sirve de protagonista a distintas peripecias amorosas (totalmente desarticuladas una de la otra) que celebra y que a la vez fustiga moralmente. Esta estructura literaria abierta y aleatoria también resulta coherente con la de los libérrimos relatos de los modernos bardos marroquíes, tan cercanos en tantos sentidos al *Libro de buen amor*. Es justo decirlo: la estructura circular y confusa de las *Mil y una noches* y la composición fragmentada de las *maqāmāt* son sin duda representativas del arte narrativo en lengua árabe. No podemos estar más de acuerdo con Pedro Gimferrer cuando asocia la estructura heteróclita de *Makbara* con la de los *halaiquíes* del zoco:

> ... los diversos relatos de *Makbara* son un relato único, hecho y deshecho, reanudado y desanudado para volver a anudarse, exactamente igual que el cuento de la buena pipa que los anónimos decidores de historias del zoco devanan al modo de sus antecesores ... (*op. cit.*, p. 28).

Cuando Juan Goytisolo habla del Arcipreste de Hita parecería que está describiendo los recursos narrativos, aparentemente tan «modernos», de su propia *Makbara*:

> No conozco en nuestra literatura —tanto desde el punto de vista del léxico como del de la estructura, prosodia y sintaxis— obra tan sorprendente, múltiple, polimorfa como la del Arcipreste. La realidad textual que nos brinda no es bidimensional ni uniforme: presenta quiebras, desniveles, rupturas, tensiones centrífugas, transmutación de voces; en una palabra, polifonía («Vicisitudes...», p. 54).

Recordemos que el novelista, por confesión propia, ha podido «catar» por primera vez a Juan Ruiz gracias a su experiencia artística en el zoco de Xemáa-el-Fná [15]. El moderno *halaiquí* Abdeslam y el Arcipreste consti-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tuyen, según Goytisolo, un «dúo de voces virtuosas y bufas, mordaces y evocativas, místicas y paganas», que entrelazan «historias de enredos, cuernos, gramática parda entreverada con versos, obscenidades, suratas, risas, imprecaciones, injurias» (*ibid.*, p. 55). El propio novelista, que acaso sea el mejor estudioso de su propia obra, admite el «influjo ... de la literatura árabe» —tan cercana en este caso a la del Arcipreste— en la estructura de sus novelas: «arabescos, desdramatización, abandono del desarrollismo psicológico de los personajes» (*ibid.*, p. 50) [16]. Estamos, al parecer, y por confesión solapada del autor, frente al «mudejarismo» estructural de *Makbara*. Pero, insistamos en ello: probablemente las lecturas modernas de Juan Goytisolo fueron las que adiestraron su sensibilidad para la fecunda experiencia literaria del zoco de Marraquech.

Salmodiando a Makbara: la oralidad del texto narrativo

Algo semejante podríamos decir del lenguaje del «librillo de buen amor» que venimos estudiando. Como se sabe, Goytisolo ha meditado largamente sobre el lenguaje literario —recordemos tan sólo su vitriólico y dolido «Writing in an Occupied Language» (*The New York Times Book Review*, March 31, 1974) y su reflexión sobre unas agudas palabras de Carlos Fuentes: «como ha visto muy bien Carlos Fuentes, ... en tanto que la problemática del novelista latinoamericano radica en conquistar, en forjarse un lenguaje, la del español consiste, al contrario, en desembarazarse de él: dos movimientos opuestos que persiguen un mismo objetivo» [17]—. Es tan importante en la obra de Goytisolo el manejo del lenguaje literario que el autor sólo se ha convertido en el gran novelista que es hoy cuando, a partir de *Señas de identidad*, logra dinamitar el discurso chato y unívoco de la novela de postguerra y poner al día artísticamente su estilo narrativo.

Los admiradores del lenguaje novelístico de Goytisolo aguardábamos con interés especial la lectura de *Makbara* porque en *Juan sin tierra* el narrador se había dicho a sí mismo que «si en el futuro escribes, será en otra lengua, no en la que has repudiado y de la que hoy te despides» (Ed. Seix Barral, Barcelona/Caracas/México, 1975, p. 319). Recordaremos, en efecto, que en un curioso «harakirí» lingüístico, Goytisolo remata su *Juan sin tierra* en lengua árabe con unas palabras de mensaje «alarmante», que, traducidas, leen: «Los que no comprendéis / dejad de seguirme / nuestra comunicación ha terminado / estoy definitivamente al otro lado / con los parias de siempre / afilando el cuchillo» [18]. Estamos, como diría José Miguel Oviedo, en un «punto muerto» novelístico [19], y parecería que la entrega lingüística y afectiva del novelista al mundo árabe iba a ser tan radical como para inhibirle su voz literaria en castellano [20]. Claro que no hay tal y que se trata tan sólo de una reflexión artística

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que no debemos tomar al pie de la letra. Pero hay más: el lenguaje hipnótico y sinuoso de *Makbara* no sólo resulta muy logrado desde el punto de vista estético, sino, como intentaremos demostrar, también profundamente «mudéjar».

Exploremos más de cerca este lenguaje «mudéjar» de la última novela de Juan Goytisolo. Lo primero que salta a la vista es la oralidad del relato. *Makbara*, como las grandes novelas del autor, pero aún en mayor medida, debe ser leída en voz alta. Recordemos aquellos soberbios poemas en prosa [21] de la *Reivindicación del Conde Don Julián* que eran la evocación de Santiago Matamoros, rematada por el «¡cabalga, cabalga, y déjanos en paz!» o la penetración de la matriz o coño: si no se dicen a viva voz, se traicionan. Otro tanto con el «poema o novela» de *Makbara*. Pasajes como el «cross country» de los espermatozoides, que el autor pone en boca de un locutor al estilo del de Cabrera Infante (*Tres tristes tigres*) o Luis Rafael Sánchez (*La guaracha del Macho Camacho*) hay que decirlos con estridencia y tono de burla; mientras que la poética recuperación del espacio en Xemáa-el-Fná precisa de una inflexión de voz baja, casi susurrada, de plegaria. Toda *Makbara* delata la necesidad de un narrador que module las voces del discurso narrativo para sacarle el partido que merecen. La oralidad, que tanto han estudiado Stephen Gilman y Margit Frenk en el caso de autores medievales y renacentistas como Fernando de Rojas, tampoco es, como se sabe, ajena a la novela del siglo XX. Basta recordar el *Finnegan's Wake* de Joyce y, como siempre en el caso de Goytisolo, a los hispanoamericanos. Cabrera Infante teoriza sobre la necesidad de leer en voz alta sus *Tres tristes tigres*, y no cabe duda de que tiene razón. Lo mismo sería aplicable a muchas novelas del Caribe: pensemos en *De dónde son los cantantes* de Severo Sarduy y en la ya citada *Guaracha del Macho Camacho* de Luis Rafael Sánchez. Pero, una vez más, esta moderna «oralidad» literaria de la que tanto ha aprendido Goytisolo le devuelve a los relatos a viva voz de los poetas de la *halca* y a su admirado Arcipreste de Hita. Gonzalo Sobejano advierte lúcidamente cómo en *Makbara* Goytisolo se aleja del «onanismo de la tinta» (sin duda se refiere a *Juan sin tierra*) para constituirse en «nuevo juglar», «heredero del Arcipreste», que

> se mete en las figuras de sus cuentos, las encarna, mima sus voces. Del ensimismamiento ha pasado el narrador a la proyección, del camarín al ágora, del amargo boulevard occidental al zoco abigarrado, del onanismo de la tinta a la expansión de la palabra oral que brinda desenlaces a gusto de los oyentes [22].

Melika Jdidi Embarec subraya lo profundamente islámica que resulta esta experiencia literaria oral del zoco, que hasta el día de hoy se puede gustar en los países árabes y que sería tan común durante la Edad Media

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

europea: «islámica es la concepción de comunidad, de solidaridad del círculo mágico del narrador —el *halaiquí*— del anonimato del relato oral»[23]. Como de costumbre, también Juan Goytisolo reconoce el fenómeno artístico y celebra sin ambages, con José Miguel Ullán, la literatura oral de los cuentistas de Xemáa-el-Fná de quienes tanto ha aprendido[24]. Insistamos en ello: la melódica literatura oral que tanto sabe gustar el arabizado Goytisolo en la *halca* marroquí empalma de manera profunda con el arte sonoro del Arcipreste de Hita, cuyo *Libro de buen amor* se solía leer en voz alta en plazas y regocijadas reuniones colectivas. El novelista sabe muy bien que el ritmo incantatorio del relato, que a menudo privilegia lo auditivo por encima de la intelección racional, le es común al arte de Juan Ruiz y al de las narraciones orales del zoco de Marraquech[25]. *Makbara* se hace eco de ambos:

> La recitación [de la *halca*] favorecía una estructura narrativa en la que la prosodia desempeña un papel tanto más importante que la semántica. El metro ... [de] Juan Ruiz engarza posiblemente ... con las unidades rítmicas de la poesía y prosa rimada árabes. El discurso del trovador, sometido a las exigencias melódicas del texto, se dirige tanto al oído como al intelecto. El auditorio ... educa allí su oído literario: acata la métrica y la acentuación que le brinda el relato, distribuyendo las frases con arreglo a aquéllas, olvida la chata distribución «normal» («Vicisitudes...», pp. 53-54).

En efecto: el discurso del trovador árabe (y sin duda de Juan Ruiz)[26] «se dirige tanto al oído como al intelecto». Mucho se ha meditado sobre esta cualidad tan anti-aristotélica de la literatura oral árabe. Raphael Patai alude a la capacidad del árabe «to penetrate beyond intellectual comprehension directly to the emotions and make its impact upon them. In this respect, Arabic can be compared only to music ... the speakers of Arabic react to both language and music in a basically similar manner»[27]. El gran historiador libanés Phillip Hitti insiste también en el efecto que más allá de la comprensión lógica tiene la lengua árabe para el que la habla:

> No people in the world ... are so mover by the word ... as the Arabs. Hardly any language seems capable of exercising over the minds of its users such irresistible influence as Arabic. Modern audiences in Baghdad, Damascus and Cairo are stirred to the highest degree by the recital of poems, only vaguely comprehended, and by the delivery of orations in the classical tongue, though it be only partially understood. The rhythm, the rhyme, the music, produce on them the effect of what they call «lawful magic» (*siḥr halāl*)[28].

Podemos decir que en más de un sentido el lenguaje de *Makbara* se acerca a esta concepción tan semítica de la palabra melódica y sonora

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la narrativa árabe. Ya dejamos dicho que para hacerle justicia artística al poema en prosa que es *Makbara* hay que entonar los pasajes según la particular tesitura que nos impongan desde adentro. Exactamente igual que en los versos de Juan Ruiz o la prosa rimada de los modernos *halaiquís*, a menudo no importa que no comprendamos bien los confusos episodios del discurso narrativo: basta abandonarnos al encanto musical del relato. No cabe duda de que los episodios de este «librillo de buen amor» (al igual que los de *Libro de buen amor*) tienen un valor estético independiente de la obra literaria considerada como conjunto. Una vez más, estamos cerca de una concepción estética árabe —o semítica, en este caso— del discurso narrativo o poético. Es fenómeno común a la poesía o al relato en árabe o hebreo el prestar más atención a unidades poéticas (o narrativas) pequeñas y aisladas, descuidando la coherencia del discurso literario en su totalidad. Muchos pasajes de *Makbara* resultan breves unidades poéticas de gran impacto artístico, pero fundamentalmente independientes del relato como tal. A veces parecería que estamos ante un poema «molecular», por usar el término de Tadeus Kowalsky y las teorías que Gustave von Grünebaum [29] y Wolfhart Heinrichs [30] aplican al discurso literario semítico, capaz de disfrutar de la hermosura de fragmentos a despecho del conjunto.

El corpus literario de *Makbara* parecería estar concebido como un poema digno de recitación en plaza o zoco aún en otro sentido. Ciertos fragmentos poéticos que se reiteran a lo largo de la obra son los que parecerían unir melódica y sinuosamente a los personajes, espacios y tiempos cambiantes de la novela. Nos explicamos: como en una epopeya o un poema cantado de *halaiquí* de *halca*, reconocemos a los personajes gracias a ciertas frases descriptivas o epítetos que el narrador adjudica invariablemente. Ya lo adelantamos en otro lugar: el epíteto favorito para el meteco es que está «armado de una herramienta soberbia» (páginas 44, 110, etc.). Su gran falo [31] y su cualidad de desorejado lo distinguen axiológicamente como otrora la «vellida barba» al Cid Campeador. El «motivo musical» reiterativo del Angel son sus equívocos tacos (páginas 44, 93, 60) y su anhelo por las dunas (pp. 22, 44, 94). Hay largos estribillos melódicos o «poemas» en prosa que se repiten también a lo largo del discurso narrativo: la descripción física del Angel en el *Makbara* (capítulos IV; XIII); la frase musical que identifica a un anónimo marroquí que vemos acariciar «las cuerdas de su rabel, amorosacunándolo [32] como una nodriza» tanto en Pittsburgh (p. 123) como en Xemáa-el-Fná (p. 210) [33]. El resultado es hipnótico: leer en voz alta a *Makbara* produciría un efecto parecido al de recitar a viva voz el *Libro de buen amor* o —*toutes proportions gardées*— al de salmodiar la prosa rimada del Corán. El propio Goytisolo, con su acostumbrada lucidez, parecería muy consciente de ello al advertir el «empleo de unidades rítmicas propio

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la prosa rimada árabe» en sus propias novelas («Vicisitudes ...», p. 50). Como decíamos antes, el escritor ha logrado acercarse al espíritu de la lengua árabe mucho más en *Makbara* que en *Juan sin tierra*, a despecho de que redactó el final de esta última directamente en árabe. El «mudejarismo» de *Makbara* nos parece en este sentido mucho más delicado y natural que la violenta hibridización y enfrentamiento del castellano y el árabe de *Juan sin tierra*.

Lenguaje polifónico y mestizo

El lenguaje del «librillo de buen amor» corresponde fielmente, de otra parte, al lenguaje «mudéjar» del Arcipreste de Hita y de los bardos de Xemáa-el-Fná en su riqueza y abigarramiento léxicos. El autor se ha propuesto con toda claridad remedar la «estrategia creadora fundada en una actitud receptiva y abierta» del Arcipreste, que «introduce en la obra términos vulgares y cultos, germanescos y dialectales, paródicos y litúrgicos, latinos y árabes», contribuyendo a «romper el semantismo inflexible de la frase hecha, forjar con entera libertad de espíritu un lenguaje desinhibido y suelto, promiscuo, malicioso, insolente, jocundo, como el que recrea el oído del auditorio en el sol invernal, cariñoso del zoco de Xemáa-el-Fná («Vicisitudes ...», p. 55). Juan Ruiz parecería haber liberado su lenguaje del rígido canon del mester de clerecía; Juan Goytisolo libera igualmente su discurso literario de la lengua unívoca de la novela española que lo precede. *Makbara* es, como el *Libro de buen amor*, un riquísimo muestrario de términos vulgares («¡que cierre el pico!», página 172) y cultos («obrera áptera», p. 57); germanescos o dialectales («gol», p. 13; «rilajo», p. 112). Parodias risueñas como la del *cross-country* de espermatozoides dan paso inesperado a fervorosas evocaciones de dignidad cuasi-litúrgica como la lectura del espacio en Xemáa-el-Fná. Exactamente igual que el célebre poema de Juan Ruiz, que incluye palabras en castellano, latín y árabe, *Makbara* hace gala de un marcado poliglotismo literario: el narrador y sus personajes oscilan entre el castellano (correcto o quebrado, como el de la carta del escriba del meteco), el francés, el inglés y el árabe [34]. Estamos, una vez más, cerca del lenguaje híbrido de plaza de Rabelais, cuyo francés se encuentra, según Bajtín, «flooded with Italian, Greek and Latin words, as well as with neologisms» (*op. cit.*, p. 456). El crítico ruso ha observado que la «deliciosa desvergüenza» del autor del *Gargantúa y Pantagruel* es propia de las culturas que viven en los confines del idioma, ajenas a todo dogmatismo lingüístico. La desenfadada diversidad de lenguas de *Makbara* está muy cerca de la de los socarrones Juan Ruiz y Rabelais, que escribieron estimulados por la «lingua franca» de las plazas medievales y renacentistas.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Se imponen aquí unas palabras sobre el lenguaje humorístico de *Makbara,* que tiene un sentido distinto del de las novelas anteriores de Juan Goytisolo. Una vez más, el novelista parecería reconocerse en su antiguo mentor, el Arcipreste, y en los cuentistas marroquíes, precisamente a través de sus lecturas contemporáneas, en este caso de los novelistas del Caribe hispánico. Hasta *Juan sin tierra,* el humor literario del autor había sido truculento, negro, más digno de un Quevedo, un Goya o un Buñuel que del risueño y despreocupado *halaiquí* del *Libro de buen amor.* Parecería que Goytisolo ha aprendido a reírse literariamente con más gracia y levedad a través de sus lecturas de García Márquez, Cabrera Infante, Severo Sarduy y Luis Rafael Sánchez. Hay una diferencia abismal entre la carcajada amarga que acompaña la «penetración del coño» y el asesinato de Platero en el *Conde Don Julián* y el desenfado «gran bacilón» de los simpáticos espermatozoides en su periplo por la matriz-Pittsburgh en *Makbara.* El término «bacilón» —relajo, choteo, actitud de fiesta desenfrenada— es, naturalmente, caribeño. Caribeño también parecería el curiosísimo tratamiento que da el narrador al espantoso episodio en el que los ratones de las cloacas masturban al emigrado marroquí. La escena no se transmuta del todo en una pesadilla de Goya o un esperpento de Valle porque el autor dota de un prodigioso, novedosísimo humor «caribeño» a los hechos novelescos. En seguida hay que advertirlo: no se trata de una broma descarnada, sino —cosa sorprendente en Goytisolo— de una broma suavizada en la que casi asoman la compasión y la solidaridad humanas. Algo muy importante ha contribuido a distanciar al novelista español del erotismo fúnebre de su admirado Jean Genet. El narrador parecería «tirar a relajo» el episodio cuando transmuta a los nauseabundos ratones masturbatorios en «soberbia colección de chinchillas de pelo rojizo, lustroso» (p. 100); «zarabanda de oseznos golosos alrededor de colmena melíflua» (p. 101); «ejemplares de elegante pelaje» (p. 99); «placentero ganado» (p. 102). Imposible no reírnos: la tragedia de la escena no puede ser total. Igualmente, el lector queda inhibido de un verdadero sentido trágico cuando descubre bajo las cloacas los útiles prosaicos y vagamente ridículos del meteco y de su amada: cajas de Tide, kleenex, latas de sopa Campbell [35]. Aún más: Goytisolo se adelanta burlonamente a las futuras interpretaciones críticas de su cloaca arquetípica: «viaje al centro de la tierra»; «mito de la caverna»; «retorno al período fetal combinado con la atracción inconsciente por la fosa séptica» (p. 147). El autor parecería en íntima solidaridad con la risa defensiva, *sans façon,* indisciplinada del Caribe sobre la que tan agudamente ha teorizado el cubano Jorge Mañach en su *Indagación sobre el choteo,* asociándola en cierto modo con el pitorreo andaluz. Es la risa de Gabriel García Márquez, que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nos impide caer en la verdadera cuenta de la tragedia de las guerras civiles colombianas cuando introduce a «Mambrú» como combatiente; de Severo Sarduy, que consuela a su Cristo moribundo a su entrada en La Habana con «la orquestica de mambo, la que nos recibe del otro lado»; de Luis Rafael Sánchez, que nos obliga a la risa con su divertida descripción del repulsivo vómito del niño hidrocéfalo de la *Guaracha*: «un vómito como Dios manda» [36]. Este fascinante aprendizaje humorístico de Juan Goytisolo implica sin duda la «caribeñización» (si se nos permite el término) de su obra narrativa. Creemos que esta dulcificación del humor otrora opaco del novelista también le permite sentir como especialmente cercanas las interminables bromas de Juan Ruiz, que nunca acaba por decidirse entre el «loco» o el «buen» amor y que parecería en última instancia no tomar demasiado en serio su agónica antítesis. Vienen en seguida a la memoria las protestas «didácticas» en las que el Arcipreste —perennemente burlón y desacralizador— nos da instrucciones de cómo se debe leer su libro. El vuelco inesperado del verso final destruye la dignidad aleccionadora de la estrofa:

> Por eso diz' la pastraña de la vieja ardida:
> «non ha mala palabra si non es a mal tenida»;
> verás qué bien es dicha si bien es entendida:
> entiende bien mi libro e avrás dueña garrida (64-d).

En una simpatiquísima versión *à l'envers* del conocido tópico medieval del *meollo* o lección que hay que buscar bajo la *corteza* o andamiaje exterior de una obra, Juan Ruiz nos informa cómo

> so la espina está la rosa, noble flor,
> en fea letra está saber de gran dotor;
> como so mala capa yace buen bevedor,
> ansí so mal tabardo está el buen amor (18-c).

(De seguro que la inflexión de voz falsamente magisterial de los primeros versos y la socarrona de los últimos provocaría la risa estentórea de la concurrencia reunida en torno al recitador del texto.) Las bromas del Arcipreste, como sabemos, no conocen fin: pasamos del planto irónico por Trotaconventos a la parodia del género del sermón en el célebre prólogo del libro, siempre con la misma gracia y buen talante por parte del autor. Tampoco estamos lejos aquí de la risa totalizadora de ese otro gran poeta de «plaza» que es Rabelais. Bajtín ha visto, con su habitual agudeza, cómo el humor envolvente del genial francés, que alcanza por igual al embromado y al embromador, todavía no se ha circunscrito a la esfera específica de la sátira y de la degradación de vicios sociales que caracteriza a la literatura moderna. Este humor literario, de raigambre popular, todavía es capaz de ser vehículo de exploración de problemas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pone de acuerdo entre denigrar o celebrar el amor sexual en su *Collar de la paloma.*)

Juan Goytisolo no está muy lejos de su admirado y misteriosísimo Arcipreste de Hita y sus contrapartidas árabes. Como Juan Ruiz, el novelista español se encarga de decirnos una y otra vez cómo debemos leer sus obras. Para entender mejor el caso de la problemática intelección a la que da pie *Makbara,* vale la pena detenernos brevemente en el ciclo novelístico inmediatamente anterior: *Señas, Don Julián, Juan sin tierra.* En estas obras el centro obsesivo de preocupación es España: Goytisolo no está lejos de la fascinación que siente Joyce por Irlanda. El novelista, que se declara, con Luis Cernuda, «un español sin ganas» [40], desea volver al revés los valores nacionales españoles en esa terrible reflexión sobre su tierra que es la *Reivindicación del Conde don Julián*:

> [la invasión simbólica de España] debía agredir y arruinar la totalidad del discurso anti-islámico del Romancero, volverlo al revés como un guante ... invertir la escala de valores acatada, poseer a la leyenda por detrás, sodomizar el mito: lo que la hispanista Annie Perrin, al estudiar el funcionamiento interno de mi novela, denomina con acierto el «sodomito» («De don Julián...», *Crónicas...*, p. 40).

En efecto: la *Reivindicación del Conde don Julián* constituye en el fondo el intento de ofrecer una versión ficcionalizada de *La realidad histórica de España* de Américo Castro. El narrador, como Castro, reivindica la sensualidad árabe y la inteligencia judía y enfrenta vigorosamente a España con su «verdadera» historia y legítimo mestizaje cultural, obliterado por siglos. A primera vista parecería que Juan Goytisolo hace gala de una novedosa actitud «anti-española». Pero en el fondo no hay un escritor moderno más «español» que Goytisolo: el deseo de que la historia de España fuera distinta de como ha sido se reitera, como señala el mismo Castro, una y otra vez entre los pensadores más distinguidos de la Península. Escritores como Lope de Vega y aún Cadalso —tan distintos ideológicamente de Goytisolo— coinciden, sin embargo, con su actitud de «reinventar» los aconteceres históricos patrios al añorar el «regreso» de los Reyes Católicos a siglos de distancia de su reinado. También es antiguo el grito de protesta contra la «madrastra inmunda» que es la patria: parecería haberse iniciado con las lapidarias palabras de Fernández Coronel ante el cadalso («esta es Castilla, que face los omnes, é los gasta»). En efecto, el «delenda est Hispania» —por usar la feliz frase de José Miguel Oviedo— [41] será *leit motiv* de las letras hispánicas, y Quevedo, Blanco White, Larra y Cernuda, con quienes el nuevo «escritor maldito» [42] Juan Goytisolo se ha encargado de constituir tradición, no son sino unos cuantos nombres prominentes en la larga lista de los «disidentes» de la españolidad [43].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

universales y guarda estrecha relación con el de Juan Ruiz, cuyo estudio por desgracia escapa por completo a Bajtín en su admirable *Rabelais and His World*. Curiosamente, Juan Goytisolo parecería conectar con Juan Ruiz (acaso también con Rabelais) a través de la gracia tenue y equívoca de los novelistas del Caribe hispánico. Asimismo, estas lecturas modernas capacitan a Goytisolo para «descubrir» con actitud apreciativa el humor desenfadado de las narraciones de los *ḥalaiquís* de Xemáa-el-Fná, en las que se mezclan armónicamente lo serio (el Corán) y lo bufo (recordemos el equívoco potaje de habas con el que es protege el apuesto joven Xha el trasero de los bujarrones de la fonda)[37]. La gracia de los *raconteurs* árabes —y sin duda la del Arcipreste de Hita— es muy poco trágica y parecería en cambio muy cercana vitalmente al leve y resbaladizo humor antillano[38]. Otro tanto la nueva risa literaria de *Makbara*: la antigua amargura del *ḥalaiquí* Juan Goytisolo ha dado paso al humor equívoco y ligero de un Cabrera Infante o un Severo Sarduy. O de un Juan Ruiz o un Abdeslam. Ya lo ha dicho el novelista español en otro lugar: «en adelante todos los caminos inexorablemente te llevan a Bernussi, a Umm-er-Rabia o a Uxda» (*Juan sin tierra*, p. 199).

El mensaje textual «à l'envers» de Makbara

Exploremos ahora lo que intenta comunicarnos el texto enigmático y mudéjar de *Makbara*. ¿Qué querrá decirnos el *ḥalaiquí*-narrador con su historia de «amor» entre el *muhaxir* árabe y el Angel «caído» europeo? Goytisolo siempre ha querido dejar en claro el mensaje ideológico de sus obras, y su ensayística es en este sentido un complemento muy singular de su prosa narrativa. Pero —ya lo sabemos— el autor de una buena obra de arte, inexorablemente ambigua y contradictoria, nunca tiene la última palabra sobre su razón última de ser. (La aceptación de la esencial ambigüedad de la literatura es, como se sabe, preocupación fundamental de la narrativa de nuestros días: basta recordar a los enigmáticos Carlos Fuentes y Julio Cortázar.) Eso lo supo muy bien el modernísimo Juan Ruiz, que declara su obra abierta («pondré punto a mi librete, más non lo cerraré») y que anuncia ya desde su prólogo que el *Libro de buen amor* tendrá tantas explicaciones como tenga lectores. En este antiguo mentor de Juan Goytisolo incluso la intención misma de la obra se nos escamotea por completo y nunca podremos estar seguros si el «buen» amor del libro es «bueno» por 'divino' o por 'sexual'. Esta violenta ambivalencia ha suscitado, como se sabe, las violentas polémicas en torno al poema de críticos como María Rosa Lida, Leo Spitzer y Claudio Sánchez Albornoz, que difieren diametralmente en algo tan fundamental como su percepción de la intencionalidad del *Libro de buen amor*[39]. (Lo mismo cabe decir de Ibn Ḥazm de Córdoba, que nunca se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pero Juan Goytisolo es uno de los «disidentes» más violentos. Ha proclamado su odio a España de tal manera que termina por considerar a su patria como simple etapa de viaje entre París y Marruecos: «país que ha dejado de ser el tuyo y no significa hoy para tí más que esto: una cómoda etapa en la ruta que lleva a Marruecos: hostal, fonda, lugar de pasaje...» (*Juan sin tierra*, p. 163). Pero es difícil que el lector quede absolutamente convencido de tan dramática protesta de desprecio antiespañol. Esto lo ha visto con extraordinaria lucidez Mario Vargas Llosa, que lee «al revés» el odio del narrador por su patria:

> Queda aún por decir ... lo que T. S. Eliot dijo del satanismo de Baudelaire ...: tanta maldad es sospechosa, cuando se insulta a Dios con esa devoción es como si se le rezara. El narrador de *La reivindicación del Conde don Julián* ... está lejos de haberse «curado» de España como pretende; está envenenado, atormentado hasta la locura por su tierra, con la que, para su mal, se siente visceralmente identificado: «consciente de que el laberinto está en ti» ... no cabe duda de que tan devastadora indignación sólo puede estallar estimulada por algo que siente muy ... hondo. El libro es un crimen pasional, algo así como el disparo enfurecido del amante celoso contra la mujer que lo engaña. Es una tentativa de purificación por el fuego, atrozmente amorosa ... (*op. cit.*, página 173).

Otros críticos coinciden con esta interpretación inversa de la debatida «españolidad» de la novela de Juan Goytisolo. Oigamos a Kennel Schwartz: «Goytisolo, for whom, like the Unamuno he scorns, *le duele España*, ... uses creativity as a weapon against his loveless universe, for he cannot acknowledge that, in truth, he needs his Spanish soil. And so, alienated and estranged, he consciously denies that he desperatly wants, subconsciously, the very love and acceptance he so cavalierly rejects» [44]. A su vez, Jerome S. Bernstein vuelve al revés como un guante el odio por España de que hace gala el narrador de *Don Julián*, y lo hace con plena conciencia de lo que implica su acercamiento crítico:

> ... a pesar de lo que se denota en la superficie de la novela, el subtexto deja entrever un amoroso proceso de autocuración. De antemano doy por sentado que el texto subyacente de una obra literaria puede ser diferente, e incluso estar en oposición al de la superficie en ciertos aspectos importantes [45].

Bernstein lleva razón: Goytisolo intenta decirnos una cosa y parece que termina por convencernos de la contraria. Difícil deslindar el odio por España del amor atroz, inconfesado y recóndito que el narrador de estas novelas parece profesar a su nación de origen.

Pero no perdamos de vista a *Makbara*. Como señala Gonzalo Sobejano (*op. cit.*), España desaparece del horizonte novelístico de esta nueva obra.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El narrador se ha pasado ahora al «territorio enemigo», con los «parias de siempre», como anunciaba en árabe al final de su *Juan sin tierra.* Estamos en Marruecos o cuando menos acompañamos a los marroquíes en sus periplos por Europa y América. Parecería que al fin el *halaiquí* Goytisolo puede celebrar abiertamente su amor y su entusiasmo por su patria de elección. Veremos que lo que sugiere el nuevo «librillo de buen amor» es mucho más polémico y ambiguo. Juan Goytisolo, que hacía gala en sus novelas y ensayos anteriores de desprecio patrio, asegura ahora que *Makbara* apunta hacia una «liberación del ser humano a través del amor» («De *Don Julián* ...», pp. 45-46). (En seguida veremos cómo el autor matiza esta afirmación.) Los críticos no han tardado en hacerse eco del punto de vista del autor: Melika Jdidi Embarec declara que «para mí, *Makbara* es la búsqueda de la felicidad, de la Edad de Oro, esa isla paradisíaca que el autor sitúa en la solidaridad del zoco, en la plaza de Jamma el Fna ... el narrador nos reconforta con un final feliz: triunfan el amor y la libertad. El paria recupera el habla —aunque siga sin orejas— y el occidental, su juventud y hermosura» (*op. cit.*, pp. 85-86). Para Gonzalo Sobejano, «*Makbara* es el libro del encuentro con lo buscado: la patria nueva, la fraternidad, ¿la liberación?» (*op. cit.*, p. 30), y asocia la exaltación por parte del narrador del paria árabe con la adhesión de Lorca al gitano, al negro y a los oprimidos en general.

Volvamos sobre lo que Goytisolo ha dejado dicho sobre *Makbara* en sus *Crónicas sarracinas.* Aunque pretende celebrar en última instancia el amor y la libertad, el escritor explicita lo que intenta decirnos el texto de su novela en términos muy articulados y sin duda muy exactos. El *muhaxir* representa, según el escritor, a uno de los innumerables obreros magrebís que «invaden» París en busca de trabajo. Pero no es un emigrado cualquiera:

> Abrevia también, de forma condensada y caricaturesca, la fantasmagórica occidental sobre el Islam y los árabes: extraño, opaco, sordo —en virtud de su condición de desorejado— al discurso lógico y «racional» de los europeos, se expresa para colmo en un idioma incomprensible para éstos. A diferencia del héroe desdoblado de *Don Julián,* no es una mera concreción de la fantasía hispanocristiana, sino un personaje simbiótico, configurado por la mirada hostil y reprobatoria del prójimo con quien se cruza: espantajo por antonomasia, a la vez invisible ... y amenazador (en cuanto asume, potenciándolas, las características negativas u odiosas que el eurócrata medio le imputa). Unicamente el Angel caído, al invertir la escala de valores al uso, será capaz de amar y correr en pos de este puro sexo sin voz ni orejas, desde las guarniciones coloniales de la Legión Extranjera a las alcantarillas de una metrópolis futurista y deshumanizada («De *Don Julián*...», pp. 43-44).

El meteco es, entonces, un personaje que sintetiza y que potencia la visión negativa que el occidental se ha formado durante siglos del orien-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tal: un espantajo repulsivo que amenaza «invadirnos» y que se mantiene irreductible e incomprensible: «sordo» y «mudo». Goytisolo, que había «novelizado» —por decirlo así— las ideas de Américo Castro en el *Conde Don Julián*, aclimata ahora en *Makbara* las ideas que Edward Said expresa sobre el conflicto Oriente/Occidente en su tan célebre como debatido *Orientalism* (Vintage Books, Random House, N. Y., 1979)[46]. Said estudia acuciosamente la imagen monstruosa y distorsionada que se han forjado durante siglos los occidentales de los orientales y de la cual son culpables tanto los escritores (Goethe, Hugo, Lamartine, Flaubert, Chateaubriand) como los «orientalistas» de profesión (Richard Burton, Louis Massignon, Alexander Gibb). El oriental (sobre todo el árabe) es, para la mirada prejuiciada de los europeos y ahora de los norteamericanos, indefectiblemente inferior, perezoso, atrasado, pedigüeño, altamente sexualizado y sobre todo amenazante. No parece exagerado decir que el *muhaxir* de *Makbara* encarna el mito denunciado con tanto ardor por Said, a quien, de otra parte, tanto admira el novelista español. (Goytisolo partirá asimismo de los postulados de Said al revisar el «orientalismo» de varios autores europeos y españoles en sus recientes *Crónicas sarracinas*, que, con *Makbara* y *Juan sin tierra*, marcan un paso importante hacia la internacionalización del pensamiento y del arte del novelista español.)

Según Goytisolo, el meteco es, entonces, parte de un escenario mental creado por los europeos (o norteamericanos) en torno al Oriente, que no aciertan a comprender ni a aceptar en sus propios términos. La novela está escrita desde la antinomia tradicional Europa/Islam, y la intención evidente del novelista es plasmarla dramáticamente para denunciarla. Del mismo modo que el narrador enfrentaba en *Don Julián* a España con su terror ancestral —los árabes y los judíos—, enfrenta ahora en *Makbara* a Europa (incluso a América) con parecido horror secular: el Oriente. Podríamos aplicar a *Makbara* lo que ha dicho Juan Goytisolo de *Don Julián*: «el combate del autor es contra la tradición, pero actúa dentro de ella» («De *Don Julián*...», pp. 40-41). La dialéctica Occidente/Oriente, como antes la dialéctica España/Islam, se mantiene «maniquea e irreductible» (*ibid.*). Esto tiene una importancia definitiva en la novela. Goytisolo, tan buen conocedor del mundo árabe, no elige celebrar literariamente sus virtudes y bellezas, sino insistir (desde el punto de vista europeo y para «escarmiento» de los europeos) en sus aspectos más negativos. El hermoso islote de libertad de Xemáa-el-Fná —el único rasgo de Oriente que merece la entusiasmada adhesión artística y emocional del narrador de *Makbara*— palidece frente al continuo horror del cuadro marroquí que hace desfilar ante nuestros ojos: las tenerías malolientes; la cárcel militar; el incomodísimo viaje en autocar a Targuist; el cementerio que inexorablemente sentimos desacralizado cuando se hace sobre

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

él el amor. El meteco es el «emblema» de todo este mundo turbulento y miserable: disfruta malévolamente de causarnos espanto a su paso por París (recordemos que el personaje se encarga de «potenciar» el mito anti-árabe) y es digno compañero conyugal de las ratas del sumidero. Los encuentros entre Oriente (el *muhaxir*) y Occidente (el Angel, convenientemente «caído») se dan en parajes muy elocuentes del horror íntimo que causa tal unión: las cloacas [47], la cárcel, el cementerio. El mundo oriental ha quedado asociado, ya a partir de *Don Julián*, con elementos repulsivos: ratas, sierpes, sumideros, chinches, piojos, parásitos. El mendigo árabe lleno de pústulas de *Juan sin tierra* no es sino el precursor del *muhaxir* de *Makbara*. El sexo, que tanto Edward Said como Américo Castro se quejan de que se asocia en demasía a Oriente, es en *Makbara* (muy de acuerdo con el mito anti-árabe) estandarte distintivo del paria. El moro está dotado, como recordaremos, de un sexo monstruoso que no deja de atraer a ese personaje enfermizo que es el Angel, pero que siempre causó sufrimiento a su dueño. Tenemos entonces que al fin el narrador o *halaiquí* ha entrado en el «territorio enemigo» (Marruecos) y ha hecho realidad el sueño de Don Julián: la invasión de Europa por los árabes [48]. (No es cierto que *Makbara* rompa del todo con el ciclo comenzado por *Señas de identidad*.) Pero la «invasión» de Europa se ve, por elección del narrador y a despecho de que dice estar «pasado al enemigo», desde la perspectiva del «conquistado». El resultado artístico es —lo pretenda o no el novelista— la comunicación de un profundo desafecto hacia el mundo árabe, no su reivindicación histórica y vital. Interesantemente, parecería que con su tratamiento literario «maniqueo» del mito anti-árabe (por más que sea premeditado e irónico), Juan Goytisolo no logra sino consolidar el mito. *Makbara* intensifica las divisiones tradicionales entre Oriente y Occidente y las hace más evidentes y más firmes. La encarnación del árabe sensual, negativo y esperpéntico es tan estremecedora —y tan convincente literariamente hablando— que parece habérsele salido de las manos a su autor, que admite no estar seguro de haber logrado combatir efectivamente este mito anti-árabe:

> ... Pero este componente mitopoiético [se refiere a la posible creación de nuevos mitos artísticos que combatan los mitos negativos de nuestra percepción «occidental» de Oriente], si quiere desempeñar un papel desalienador, debe evitar una polarización irreductible de los términos de la contradicción. En caso contrario, corre el riesgo de consolidarla aún en forma invertida ... una trampa que yo mismo no sé si he logrado sortear siempre con éxito («Miradas al arabismo español», *Crónicas...*, páginas 195-196).

Juan Goytisolo, siempre atento al fenómeno de la creación literaria, sabe que el escritor se suele traicionar a sí mismo. Recordemos cómo Milton termina por celebrar inconscientemente al mayestático Lucifer en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

su *Paradise Lost* y cómo al desenfadado Lope de Vega se le sale de las manos su «anti-héroe» Francis Drake en *La Dragontea*. En su prólogo a la *Obra inglesa de Blanco White*, que constituye uno de los ensayos más penetrantes de Goytisolo, el novelista encara el problema de cómo la creación literaria contradice a menudo la proposición ideológica de un autor:

> Pero es en el retrato de su madre [la de Blanco] ... donde su pluma alcanza mayor profusión de matices: idolatrada por Blanco —quien, según nos confía, era a su vez el hijo preferido—, se convierte poco a poco, insidiosamente y a contrapelo del autor, en un personaje cuyo egoísmo y religiosidad fanática repelen y fascinan. Algún lector malicioso podría sospechar que Blanco, al diseñar su figura, ha aplicado la astuta receta de Shakespeare, cuando, en su panegírico al asesino de César, describe la brutalidad del crimen en colores tan vivos que la alabanza se transforma de modo imperceptible en demoledora acta de acusación. En nuestra opinión se trata más bien de un triunfo del narrador sobre el hombre —similar al que Lukács señalara en Balzac—, en el que el ímpetu irresistible del acto de creación literaria se ha impuesto a los sentimientos personales del autor. Cuando Blanco protesta de su cariño y asegura tener a su madre «por el modelo más alto de conducta femenina» es sin duda sincero. Simplemente, la lucidez del artista ha sido más fuerte que la ceguera de su amor filial [49].

Con la misma valentía, el novelista advierte lo vidrioso y delicado de su dramática identificación vital con el mundo árabe, tan distinto del suyo y tan malentendido por él: «Mis afinidades secretas las he descubierto siempre con hombres y regiones alejados de mí y aun extraños: una tentativa tal vez condenada al fracaso en razón del margen existente entre mis señas y el objeto de mi identificación» [50]. Son palabras elocuentes: el sincero «maurófilo» que es Juan Goytisolo parecería haber traicionado (literariamente hablando, claro está) en *Makbara* su amor vital por el mundo árabe para descubrirnos en cambio una recóndita y sorprendente angustia por ese mundo que necesariamente le tiene que resultar ajeno a su condición de europeo. (El *halaiquí* es, no en balde, «nesrani».) Insistamos en ello: Goytisolo nos obliga a compartir esa angustia hacia Oriente con tal fuerza e imaginación literarias que su hermoso rescate artístico de Xemáa-el-Fná no basta, como dijimos, para compensar las ratas del sumidero ni las tenerías ni el grotesco amor sobre el *makbara*. Cierto que es posible que Goytisolo, que dice celebrar literariamente la «libertad» y el «amor» en esta novela, esté pidiendo al lector una reconstrucción bajtiniana que suavice los contornos grotescos de su universo artístico. Como recordaremos, Bajtín reinterpreta los aspectos escatológicos del *Gargantúa y Pantagruel* (que habían sido condenados como «vulgares» por la crítica) al entender que obedecen a la antigua asociación de la parte inferior del cuerpo (vientre, sexo) con las faculta-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des reproductivas y la tierra-madre [51]. En el ambiente festivo de plaza en el que concibió Rabelais (y, naturalmente, Juan Ruiz) su obra, lo grotesco era a su vez fecundo y regenerativo: la «cara» y el «culo» (en los que tanto insiste Goytisolo en *Juan sin tierra*) aún no se habían distanciado del todo. Pero en la escala de valores del lector moderno de *Makbara*, lo grotesco, para bien o para mal, está desasociado de las fuerzas primigenias de la fecundidad y la regeneración. No hay nada que nos lo dignifique. Indefectiblemente, siglos de distancia nos separan de la plaza popular y de su particular visión del mundo. Por eso, cuando la pareja de *Makbara* se ama sobre las tumbas, antes de «vencer» sobre la muerte parecería que tiende un halo fúnebre sobre su acto amatorio. Resulta difícil que el lector entienda aquí —como hace Bajtín ante Rabelais— que la muerte está incluida en la vida y que junto con ésta determina el movimiento eterno del universo (*op. cit.*, p. 50). Pero Juan Goytisolo sabe que contradicciones internas como la que venimos señalando son frecuentes en las grandes obras literarias y que tienen la inesperada cualidad de revelarnos importantes claves de la misma:

> La literatura no responde tan sólo a un discurso lógico y racional, y la nitidez del ensayo, la simplicidad del panfleto no caben en ningún caso en ella: tiene sus zonas de sombra, sus motivaciones oscuras, sus pulsiones secretas. Oscila entre la realidad y el sueño, la crítica moral y la opacidad del instinto, el hombre y los fantasmas interiorizados en su subconsciente: puede leerse a la luz de Marx o de Bakunin, pero también a la de Sade o de Freud. Por experiencia propia sé que la totalidad de mi obra está fundada en cierto número de contradicciones y ambigüedades; pero cualquier lector atento de la misma advertirá probablemente que ser contradictorio no significa en modo alguno pecar de incoherente. Al revés, la persistencia de determinadas contradicciones a lo largo de su profunda coherencia interna («De *Don Julián*..., páginas 30-31).

Juan Goytisolo tiene razón. No hay mejor manera de indicarnos los alcances del horror de los europeos frente a Oriente que sucumbir literariamente ante ese mismo horror que en un primer plano el novelista intenta denunciar. La comunicación artística se ha logrado por caminos insospechados. Gonzalo Sobejano, que comienza a intuír las contradicciones internas de *Makbara*, se pregunta: «aunque fuesen [el *muhaxir* y el Angel] parias por su infamia ínfima ... ¿por qué no jóvenes y limpios en su pobreza libre? ¡Y perdóneseme el candor de la pregunta!» (*op. cit.*, página 31). Contestaríamos a nuestro admirado colega Sobejano que los personajes no deberían ser «jóvenes y limpios» porque la novela carecería entonces de su fecunda ambigüedad y constituiría un discurso unívoco como el de los *Campos de Níjar* que el autor se ha esforzado tanto por superar. De otra parte, cada escritor tiene su voz propia, que en su momento de madurez literaria intuye que no debe violentar. Goytisolo es

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un escritor «maldito» nato, a quien se le da mejor la pintura de lo hórrido que de lo sublime y benévolo. Aunque ame al mundo árabe, no creemos que hubiera sido un acierto artístico pintarlo y reivindicarlo en términos positivos y en tonos alegres [52]. Curiosamente, aquí tiene el novelista una nueva coincidencia con su admirado Said, quien, después de insistir (casi con delectación) en la visión negativa del árabe que se han forjado los occidentales, jamás acierta a pintarnos el «auténtico» rostro histórico y vital del oriental [53] en su citado *Orientalism* [54].

La ambigüedad intrínseca que veníamos advirtiendo en la novela o poema *Makbara* es evidente también en el título mismo de la obra. El término, que no es un galicismo [55], sino que procede de la raíz árabe *Q-B-R* (enterrar, y por extensión, cementerio o tumba), queda indefectiblemente asociado en la mente del lector no sólo con el camposanto, sino con todo aquello que es «macabro» o repulsivamente mortuorio. Es, sin embargo, sobre este *makbara* donde tienen lugar los repetidos episodios eróticos entre el *muhaxir* y el Angel. La alusión a la inextricable unión de Eros y Tánatos es palmaria: aquí lo que más importa es el tono literalmente «macabro» (por repulsivo) con que dota una vez más el autor a ese «amor» que dice «celebrar» en la novela. Cierto que en el *makbara* marroquí es donde se dan cita y hacen el amor las parejas, pero aun desde el punto de vista de un musulmán el acto es profundamente desacralizador. Basta recordar que antes de entrar en un cementerio (que tiene el carácter sagrado de una mezquita), es necesario estar ritualmente limpio en cuanto a lo sexual se refiere y quitarse las pantuflas en señal de respeto [56]. Así, el «amor» de la pareja sobre las tumbas es mortuorio y sacrílego [57] tanto para un europeo como para un oriental. Una vez más, Goytisolo hace ambiguo el propósito que dice haberse propuesto en esta novela, la primera que admite haber escrito sobre el «amor». Es un amor fúnebre, tan equívoco y tan fluctuante para el lector como aquel «loco» o «buen» amor tantas veces evocado de Juan Ruiz. Una vez más, todos los caminos conducen al Arcipreste. Juan Goytisolo ha logrado escribir un «librillo de buen amor» que, como el del antiguo bardo español, puede, ideológicamente hablando, volverse al revés como un guante. Nos parece que ésta es una de las más inesperadas y profundas coincidencias entre la *Makbara* de Juan Goytisolo y el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, nacidos ambos en los licenciosos predios de la plaza o la *halca*, marroquí en un caso y europea en el otro. Nunca sabemos si Goytisolo cumple con su cometido de abolir emocionalmente a España o si en cambio delata un subterráneo y violento amor por ella; si logra celebrar literariamente a los árabes o si en cambio deja entrever una angustia literaria subconsciente ante ellos. Nada más digno de un discípulo de Juan Ruiz o de Ibn Ḥazm. No es casualidad que Goytisolo se sintiese tan atraído por el arte admirablemente engañoso de estos bardos erótico-místicos.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El «mudejarismo» del novelista resulta, como vemos, mucho más hondo y articulado de lo que *Makbara* podría sugerir a primera vista.

Volvamos sobre lo dicho para concluir. Juan Goytisolo nos da noticia de que la génesis de su última novela tiene lugar en el «oasis de libertad» del zoco de Xemáa-el-Fná. Nace, asimismo, a la sombra del Arcipreste de Hita, tan emparentado con estos *halaiquís* árabes ligeros y licenciosos. Hemos ido examinando sistemáticamente los alcances de ese «mudejarismo» moderno de que hace gala el novelista: los recursos narrativos de los autores más leídos por Goytisolo (los hispanoamericanos, Céline, Genet, Joyce) no hacen sino capacitar su óptica literaria para acercarse a esos poetas de *halca* tan asombrosamente modernos como los de Marraquech o Juan Ruiz. El resultado literario es que la novela *Makbara* no tiene género fijo y oscila sinuosamente entre la prosa narrativa y la poesía oral; que su estructura temporal y espacial resulta caótica y sus personajes proteicos e inclasificables; su humor burlón y defensivo; su lenguaje abigarrado y polifónico; su intencionalidad inaprehensible en última instancia como la de estos equívocos poetas árabes o arabizados. Cuán elocuente es para la historia de las ideas de España este novel «mudejarismo» literario de Juan Goytisolo. El novelista a veces se ha visto tentado de decir que ha «dejado de ser español». No hay tal. Nadie más español que Goytisolo. A ningún escritor que no fuese español se le ocurriría hundirse en sus antiguas raíces islámicas (terminar una novela en árabe e imitar a los cuentistas de zoco musulmanes) a la altura del siglo XX, cuando ya podríamos suponer a España «liberada» del «espectro» musulmán. Juan Goytisolo termina por ser, casi en las vísperas del segundo milenio, un escritor tan «arabizado» como Juan Ruiz, sólo que su «mudejarismo» es voluntario, consciente y, casi podríamos decir, alegremente rebelde. En todo caso, se trata de un «mudejarismo» tan profundo y tan decisivo que es posible que, para calibrar correctamente el «librillo de buen amor» de *Makbara* al cabo de algunos siglos, los futuros lectores tengan que regresar a leerlo a viva voz en la plaza de Xemáa-el-Fná. (Si es que todavía existe.) Ante todo esto no cabe sino considerar cuán decisivamente Juan Goytisolo ha reivindicado al Conde don Julián.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

NOTAS

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

I. INTRODUCCION: LA MATIZADA OCCIDENTALIDAD DE ESPAÑA

[1] «Sobre la occidentalidad cultural de España», en *Relecciones de literatura medieval*, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 167-168.

[2] *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, Macmillan, London, 1968.

[3] *Mecca the Blessed and Madinah the Radiant*, Elek Books, London, 1974.

[4] Cf. Hitti, *op. cit.* En nuestro breve esquema histórico y cultural de la civilización musulmana nos servimos en lo fundamental de este estudio, que es un clásico en su género.

[5] Cf. su *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, London, 1898, vol. VI, pp. 15 y ss. Hitti, en cambio, no concede una importancia decisiva a la victoria de Martel, ya que considera que la gesta expansionista musulmana se había agotado y ya no daba más de sí misma:

> «In reality [Martel's victory] decided nothing. The Arab-Berber wave, already almost a thousand miles from its starting place in Gibraltar, had reached a natural standstill. It had lost its momentum and spent itself. Internal discord and jealousy between its two components were beginning to tell on the morale of 'Abd-al-Raḥmān's army. Among the Arabs themselves ... there was no unanimity of feeling and purpose» (*op. cit.*, p. 501).

[6] Según Juan Vernet (*Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Barcelona-Bellaterra, 1979), la industria del hielo y la nieve debió ser conocida por lo menos desde la época 'abbāsí. En el cuento «El mandadero y las tres doncellas» de las *Mil y una noches*, se habla de sorbetes de nieve, y al-Ḥamaḏānī (m. 398/1007), por su parte, hace mención del vino mezclado con nieve. La nieve era utilizada incluso con propósitos medicinales: el médico español del siglo XVI Nicolás Monardes recoge en su *Libro de la nieve* (*ibid.*, pp. 560-562) varias recetas de Avicena que contienen este ingrediente.

[7] Poetas místicos como el persa Rūmī llegarán a nuevos extremos de delicadeza al advertir en la íntima unión de la rosa *(gol)* y el azúcar *(shekar)* —esto es, en la mermelada de rosas, llamada en persa *golshekar*— una metáfora para la gracia de Dios unida a nuestra existencia humana. Cf. Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Odes mystiques (Dîvân-e Shams-e Tabrîzî)*, traducción y notas de Eva de Vitray-Meyerovitch y Mohammed Mokri, Editions Klincksieck, París, 1973, p. 27.

[8] Vale la pena detenernos en la descripción de una cena formal en la Bagdad imperial. Aly Mazaheri nos la reconstruye sugestivamente:

> «A l'heure fixée pour le repas, les invités arrivaient les uns après les autres, et, ayant échange mille compliments aver leur hôte, s'installaient sur les sofas qui faisaient le tour de la salle à manger, le personnage le plus important ou bien l'ami le plus intime occupant la place d'honneur, à la droite du maître de la maison. Les serviteurs déposaient ensuite devant chacun d'eux une petite table recouverte d'une fine nappe en toile de lin brodée ou brochée de fils d'or, garnie d'un plat de fruits choisis, d'une assiette de cristal et d'un couteau. L'on mangeait d'abord quelques fruits, puis les serviteurs apportaient de nouveaux plateaux et le véritable dîner commençait.
>
> Avant la première bouchée, chaque convive murmurait à voix basse: 'Au nom d'Allah', et pendant deux heures les plats le plus recherchés se succédaient parmi le brouhaha des conversations, car, si certains soupers intimes ne comptaient qu'une douzaine de couverts, il était fréquent que des repas réunissent cinquante convives, et parfois davantage. Pen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dant le repas, le maître de maison dirigeait la conversation et, dès que tous ses invités étaient rassasiés, il se levait, donnant ainsi la signal de quitter la table, mais on ne le faisait pas avant que chacun eût murmuré: 'Je rend grâce à Allah'. [...] C'est à ce moment que des serviteurs porteurs de bassins, d'aiguières et de serviettes de fine toile faisaient le tour de la pièce, se présentant devant chacun pour qu'il se lavât les maines, car on mangeait avec les doigts, l'usage de la fourchette n'etant pas encore répandu. [...]

Puis les eunuques offraient de l'eau de rose: chacun en laissait tomber quelques gouttes dans sa main et, d'un geste lent, en imprégnait sa barbe. Tout cela constituait un pétit cérémonial; d'ailleurs certans écrivains de l'époque avaient consigné les règles élémentaires du savoir-vivre en des traités dans lequel il était, par example, recommandé de ne pas se lécher les doigts, de ne pas tacher la table, de ne pas manger gloutonnement de deux plats à la fois et sourtout de ne pas faire usage à table de cure-dent. [...]

Le dîner terminé, on passait au salon qui brillait de toutes ses lampes et dont le sol était parsemé de pétales de roses. Sur une table, un brûle-parfum précieux dégageait des fumées d'encens, que chacun allait respirer tour à tour. On s'invitait courtoisement l'un l'autre à s'approcher du brûle-parfum en disant: 'Tuba lakum', ce qui signifie: 'Encensez-vous', exactement comme aujourd'hui on dirait: 'Prenez donc un cigare'. [...]

Les convives se groupaient par affinités sur des somptueux sofas, tandis que des échansons couronnés de roses emplissaient les coupes de cristal; car était venu le moment des vins généreux et du café. [...]

D'un bout à l'autre du salon, on se portait des toasts en se lançant des fleurs, par deux ou trois. Puis venait l'heure de la musique et des chants. Tantôt un orchestre composé de quatre instruments: harpe, hautbois, luth et tambourin jouait des airs de danses, tantôt un 'pianiste' virtuose accompagnait une chanson sur son *qanun*, l'instrument le plus 'moderne' de l'époque, dont le clavier comptait trois octaves.

L'amphitrion engageait parfois des bayadères et des musiciens pour distraire ses invités. [...] Ils dansaient individuellement ou en groupe. Les hommes vêtus de blouses de soie serrées à la taille et coiffés d'astrakan à la cosaque, les femmes parées d'amples jupes de gaze multicolores ou costumées en amazones, selon le caractère de la danse qu'elles interprétaient» (*La vie quotidienne des musulmans au moyen âge. X^e au XIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1964, pp. 91-93.

[9] Cf. su excelente estudio *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978.

[10] Cf. su *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso X el Sabio*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1949.

[11] Existe una abundante bibliografía sobre el tema de la medicina musulmana. Entre los estudios principales se destacan los de Juan Vernet (*Historia de la ciencia española*, Instituto de España, Madrid, 1975) y los de Luis García Ballester (*Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Akal Editor, Madrid, 1976, y *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos*, Granada, 1976). La gran cultura médica árabe agoniza en manos de los moriscos del siglo XVI, quienes todavía, sin embargo, escriben numerosos tratados seudocientíficos sobre el tema. Estamos editando al presente, en colaboración con nuestra alumna de la Universidad de Puerto Rico, Gladys Pérez-Almiroty, un curiosísimo recetario morisco contenido en el manuscrito T-16 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid.

[12] Sobre estos temas, véase Juan Vernet, *La cultura árabe...*, *Historia de la ciencia...* y *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, Ariel Quincenal, Barcelona, 1974; así como José María Millás Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1949.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[13] *The European Discovery of America. The Southern Voyages.* 1492-1616, Oxford University Press, New York, 1974.

[14] *Dos obras maestras españolas. El 'Libro de buen amor' y 'La Celestina'*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.

[15] Su célebre poema a la primera palmera oriunda de Oriente trasplantada a España se reproduce en casi todas las antologías de poesía hispanoárabe. He aquí una de las versiones inglesas que ofrece A. R. Nykl (*Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimore, 1946, p. 211:

> Contemplé una palmera en al-Rusafa,
> Lejos, en Occidente; lejos del país de las palmeras.
> Dije: Tú, como yo, estás lejos, en un país extraño.
> ¡Cuánto tiempo he estado lejos de mi gente!
> Y como yo, vives en el último rincón de la tierra.
> ¡Que las nubes matutinas te refresquen a esta distancia,
> Y que lluvias abundantes te consuelen para siempre!
>
> (Nykl, p. 18; trad. de Miguel José Hagerty.)

[16] Cf. F. Bargebuhr, *op. cit.*

[17] He aquí la traducción de su comentario en el *Tabaqāt al-Umam* (*Clasificación de las naciones*), ed. Cheiko, Beirut, 1920:

«... que porque los rayos del sol no caen perpendicularmente sobre sus cabezas, su clima es frío y la atmósfera nubosa. Por consiguiente, su temperamento se ha hecho frío y su humor rudo; sus cuerpos se han estirado, su complexión se ha hecho ligera y sus cabellos largos. Les falta, además, agudeza y penetración intelectual, y, por el contrario, abundan entre ellos la necedad y la locura» (*apud* Hitti, *op. cit.*; trad. esp. de *History of the Arabs*, 4.ª edición, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1950; trad. por Luis Ramírez Velasco, S. I., pp. 432-33).

Sobre esta anécdota de Ṣa'Id, véase también Anwar Chejne, *Islam and the West: the Moriscos. A Cultural and Social History*, State Univ. of New York Press, Albany, 1983, p. 77.

[18] Debemos a la pluma de Dámaso Alonso un ensayo comparatista agudísimo sobre el tema: «Poesía arabigoandaluza y poesía gongorina», en *Estudios y ensayos gongorinos*, Gredos, Madrid, 1960, pp. 31-65. En efecto, la lectura de la poesía arabigoandaluza, vertida al español por Emilio García Gómez en unos textos que causaron furor entre los poetas del '27 —*Cinco poetas musulmanes. Biografía y estudios*, Austral, Madrid, 1959, y *Poemas arabigoandaluces*, Austral, Madrid, 1959—, producen la impresión de un abigarramiento barroco verdaderamente sorprendente. Parecería a primera vista que estamos ante recursos poéticos que luego haría célebres el gran vate cordobés. Vale la pena que nos detengamos aunque sea en dos ejemplos de apretado ingenio y desbocada imaginación. En el primer caso, Abū Zakariya (m. 1249) canta a las burbujas de un vino espumante:

> «El vaso, cuando lo llenaron de vino, se inflamó y se vistió una túnica de llamas.
>
> Y, cuando subieron encima las burbujas, no vieron los ojos maravilla como ésta:
>
> Encima de unas brasas encendidas, granizos, que existían por ellas y que de ellas procedían»
>
> (*Poemas...*, p. 143.)

En esta ocasión el poeta Ben Sara (m. 1123) celebra el naranjo:

> «¿Son ascuas que muestran sobre las ramas sus vivos colores, o mejillas que se asoman entre las verdes cortinas de los palanquines?
>
> ¿Son ramas que se balancean, o talles delicados por cuyo amor estoy sufriendo lo que sufro?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Veo que el naranjo nos muestra sus frutos, que parecen lágrimas coloreadas de rojo por los tormentos del amor.

Están congelados; pero, si se los fundiera, serían vino. Unas manos mágicas moldearon la tierra para formarlos.

Son como pelotas de cornalina en ramas de topacio, y en las manos del céfiro hay mazos para golpearlos.

Unas veces los besamos y otras los olemos, y así son, alternativamente, mejillas o doncellas o pomos de perfume.»

(*Ibid.*, p. 78.)

[19] *Apud* Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1953, p. 353. Utilizamos la esmerada versión española de Mercedes García-Arenal, *Esplendor de Al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, libros Hiperión, Madrid, 1983, pp. 356-357. Veamos también el desgarrador poema que escribe Al-Mu'tamid desde el exilio en Agmāt:

Antaño eras alegre cuando los días de fiesta.
¡Ahora estos días son tristes para un cautivo en Agmāt!
Ves a tus hijas andrajosas, hambrientas,
Pobres, hilando para otros.
Te llegaron para desearte una fiesta feliz
Con la mirada hacia el suelo, ojerosas y tristes,
Pisando arcilla dura, descalzas, humilladas,
Como si nunca hubieran pisado almizcle y alcanfor.
Sus mejillas huecas demuestran señales de falta de comida,
Suspiran, sus lágrimas corren como lluvia abundante.
De esa manera rompí el ayuno —¡que no vuelva ese día jamás!...
Romper el ayuno así, me ha roto el corazón.
Antes, siempre que dabas órdenes a tu Destino,
Te obedeció; ahora se niega, y en cambio te obliga a obedecer.
Si alguna vez después de esto un rey gobierna un reino,
Y en eso encuentra la felicidad, verdaderamente le engañan las vanas ilusiones.»

(Nykl, pp. 149-50; trad. de Miguel José Hagerty.)

[20] «Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra», discurso, Real Academia de la Historia, 3 de febrero de 1943, Imprenta de la Viuda de Estanislao Maestre, Madrid, 1943, páginas 10-103.

[21] *The Alhambra*, Harvard University Press, 1978.

[22] Cf. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry...*, p. 107, traducción de Miguel José Hagerty. En versión española de A. González Palencia, los versos leen: «Pongo al que me ama en posesión de los hoyuelos de mis / mejillas, y doy un beso a quien lo desee» (*op. cit.*, p. 68) Véase también el hermoso estudio de Wilhelm Hoenerbach, «Notas para una caracterización de Wallāda», *Al And*, XXXVI (1971), pp. 467-473.

[23] «El *Kitāb al-sihr wa-l-ši'r* de Ibn al-Jaṭīb», *Al And*, XXXVIII (1973), pp. 393-414. Cf. también sus «Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi», *Al And*, XXXV (1970), pp. 355-380.

[24] Cf. María de Jesús Rubiera Mata, «Poemas de Ibn al-Jabbāb en la Alhambra», *Al And*, XXXV (1970), pp. 454-473. Sobre poesía y teoría poética en Al-Andalus, véanse también los estudios de Amjad Trabulsi, *La critique poétique des arabes. Jusqu'au V^e siècle de l'Hégire (XI^e siècle de J.C.)*, Damas, 1956; James T. Monroe, «Hispano-Arabic Poetry During the Caliphate of Cordoba», en *Arabic Poetry. Theory and Development*, Ed. by G. E. Von Grünebaum, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1973, páginas 125-154, y el hermoso estudio de E. García Gómez, «El frío de las joyas», *Al And*, XIV (1949), pp. 463-466.

[25] *A History of the Jews*, Alfred A. Knoff, New York, 1965.

[26] *A History of Jewish Literature* (Translated by Bernard Martin), 2 vols., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1972.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[27] *Literatura hebraicoespañola*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1967.

[28] *Manual de historia de la literatura hebrea*, Gredos, Madrid, 1960.

[29] *Essays of the Writing of Abraham Ibn Ezra*, Trübner & Co., London, 1887, y *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah: Edited from Manuscripts and Translated*, The House of the Jewish Book, New York, 1873.

[29 bis] En su reciente estudio *The Jews of Islam* (Princeton University Press, 1984), Bernard Lewis matiza la hipótesis de la «convivencia pacífica» entre judíos y musulmanes durante la Edad Media y el Renacimiento. Hubo, en efecto, una convivencia pluralista generalmente pacífica, pero Lewis la interpreta no tanto como el efecto de la «tolerancia», sino más bien como el resultado del dominio y de la insubordinación a que los musulmanes sometían a sus súbditos no-musulmanes. Con todo, aún a pesar de que estos marginados sometidos a gravámenes fiscales eran ciudadanos de segunda clase, tenían cierto grado de ciudadanía y ciertos derechos que eran, por mucho, más ventajosos que los que encontramos hoy en muchos estados modernos. (Cf. también la reseña que hace Norman A. Stillman de este estudio en el *New York Review of Books*, XXXI, 1, 25 octubre 1984, pp. 3-4.)

[30] Véase el ensayo de J. M. Millás Vallicrosa, «Probable influencia de la poesía sagrada hebraicoespañola en la poesía de Fray Luis de León», *Sefarad*, XV (1955), páginas 261-285.

[31] Cf. Alejandro Díez Macho, *Mosé Ibn Ezra como poeta y preceptista*, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1953.

[32] *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luis de León*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1966.

[33] *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica*, Gredos, Madrid, 1975, p. 198.

[34] «La polémica suscitada por Américo Castro», *Razón y fe*, CLVII (1959), p. 343. Citado por Gómez Martínez, *op. cit.*, pp. 198-199.

[35] Una colega de Harvard, Wasma'a Chorbachi, nos contaba que en Ba'albek, al salir a escena la cantante Fairuz, tan querida por los libaneses, el público la aclamó con exclamaciones de «wa-l-lāh, wa-l-lāh»; era el olé de los españoles, que todavía los árabes exclaman ante una mujer hermosa, un artista o un gesto de valor. Con sobrada razón, el novelista español Juan Goytisolo, en el rescate artístico del vocabulario español de origen árabe de su *Reivindicación del Conde don Julián* (Joaquín Mortiz, México, 1970 ,p. 99), exclama: «No olvides el olé». Véase también el hermoso arabesco lingüístico de Julián Ríos («Algarabía») en su reciente novela *Larva. Babel de una noche de San Juan* (Ediciones del Mall, Barcelona, 1984).

[36] E. García Gómez (*El collar de la paloma*, trad. de E. M. M., Alianza Editorial, Madrid, 1971) difiere en este punto de Castro. Para otros estudios acerca de las posibles influencias islámicas en Juan Ruiz, véase nuestro capítulo «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita».

[37] El término «converso» no es exacto, ya que se utiliza usualmente para referirse no tan sólo al judío (o musulmán) convertido al cristianismo, sino al descendiente de éste.

[38] En su indispensable estudio *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV^e^ au XVII^e^ siècle*, Didier, Paris, 1960.

[39] Seguimos en lo fundamental el citado estudio de J. L. Gómez Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles*.

[40] «España y el Islam», *Revista de Occidente*, VII (1929), p. 27.

[41] *La Inquisición española*, ed. Grijalbo, S. A., Barcelona-México, 1972.

[42] Sobre el orientalismo español, véanse los estudios de James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Brill, Leiden, 1970; de Manuela Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1972, y Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982. Juan Goytisolo merece un estudio aparte como orientalista español (e incluso europeo), ya que está, como veremos al final de este libro, muy influido por el importante estudio *Orientalism*, de Edward Said, que replantea por completo el fenómeno del orientalismo occidental.

[43] «Clandestine Judaism in the Heironymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe», *Studies in Honor of M. J. Bernadette*, Las Americas Publishing Co., New York, 1955, pp. 89-115.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[44] Estos procesos son muy abundantes en el Siglo de Oro español y la riquísima documentación de los archivos inquisitoriales —que tan bien han sabido explorar estudiosos como J. Caro Baroja, Angela Selke, Mercedes García Arenal, entre otros— nos los ilustran a cada paso. Recomendamos al lector interesado una revisión de la revista *Sefarad*, que es un minero riquísimo de información en este sentido, así como la excelente compilación de ensayos sobre el tema que ha llevado a cabo A. Redondo: *Les problèmes de l'exclusion en Espagne. XVI^e-XVII^e siècles*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1983.

[45] No sólo la española, sino la peninsular. Véase el acucioso estudio de Helder Macedo, *Do significado oculto da 'Menina e moça'* (Moraes Editores, Lisboa, 1977), en el que el autor decodifica el texto a base de la clave literaria de la cábala judía.

[46] Recordemos que estamos destacando en este estudio los casos más dramáticos de los conversos disidentes. Hubo, sin lugar a dudas, muchos casos de conversos sinceros y bien asimilados: posiblemente el de Santa Teresa de Jesús sea uno de los más elocuentes.

[46 bis] En su reciente estudio *Literatura e Inquisición en España. 1478-1834* (Taurus, Madrid, 1980), Antonio Márquez nos ofrece el primer estudio sistemático sobre los alcances de la censura inquisitorial en la literatura española. Es de gran utilidad para verificar qué obras fueron censuradas o condenadas y qué autores fueron procesados durante estos prolongados siglos de control intelectual que padeció España. Curiosamente, el autor rechaza las teorías de A. Castro y de S. Gilman en torno al efecto concreto que ambos eruditos creen advertir que tuvo la censura inquisitorial en un texto como *La Celestina*. Está por hacer el estudio panorámico de cómo esta censura y autocensura sistemática se reflejó en los textos españoles que estuvieron sometidos a ella. A. Márquez no entra de lleno en este problema, que sería la secuela obligada de su libro, tan útil, de otra parte, para los estudiosos de esta materia.

[47] «Jewish Fools of the Spanish Fifteenth Century», *HR L* (1982), pp. 385-409.

[48] Frases como «¡Muera la inteligencia!» y la unamuniana «¡Qué inventen ellos!» deben de alguna manera guardar relación con el prolongado descrédito que padeció la actividad intelectual durante el Renacimiento español.

[49] «Some Doubts About the Reconstruction of the *kharjas*», *BHS* L (1973), páginas 109-119.

[50] *Quixotic Scriptures. Essays on the Textuality of Hispanic Literature*, Indiana University Press, 1983, p. 12.

[51] «Cancioncillas 'de amigo' mozárabes», *Revista de Filología Española*, XXXIII (1949), pp. 297-349, refundida en *Primavera temprana de la literatura europea*, Madrid, 1961.

[52] Imposible detenernos aquí en la amplísima bibliografía que se ha desarrollado en torno a las jarchas a partir del célebre artículo de S. M. Stern, «Le vers finaux en espagnol dans les *muwaššahas* hispano-hebraïques. Une contribution à l'histoire de *muwaššaha* et à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozárabe'», *Al And*, XIII (1948), páginas 299-346. Destaquemos tan sólo el hecho de que estas primitivas cancioncillas, estudiadas a partir de 1948 por R. Menéndez Pidal, Dámaso Alonso, E. García Gómez, Brian Dutton, Margit Frenk, Millás Vallicrosa, A. R. Nykl, Leo Spitzer, J. M. Solá Solé, entre tantos otros, atraviesa ahora una cuidadosa revisión en manos de James T. Monroe y Richard Hitchcock.

[53] *Apud Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Seix Barral, Barcelona, 1975, p. 145.

[54] Cf. la edición reciente de Agustín García Calvo: *Don Sem Tob. 'Glosas de sabiduría' o 'Proverbios Morales' y otras rimas*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

[55] En *De los siglos oscuros al siglo de oro*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 86-99.

[56] «Arabic Mysticism and the 'Libro de buen amor'», en *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario*, Ed. Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70. Cf. además nuestra nota 36.

[57] Véase nuestro libro *San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre la filiación semítica de su poesía mística* (Colegio de México/Universidad de Puerto Rico, 1985), y, para una visión panorámica, el estudio de Cristóbal Cuevas, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Ed. Istmo, Madrid, 1972.

[58] Salta a la vista que nuestra breve revisión de la presencia de temas y motivos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

II. SOBRE EL SIGNO ASTROLOGICO DEL ARCIPRESTE DE HITA

[1] No entramos aquí en el espinoso problema de si estamos ante un desdoblamiento irónico de parte del narrador del texto. (Para este fenómeno, véase Alfonso Rey, «Juan Ruiz, don Melón de la Huerta y el yo poético medieval», *BHS*, LVI, 1979, páginas 103-116.) El nivel irónico o paródico es, como todos sabemos, casi una constante en la obra del Arcipreste. Para los fines del presente ensayo nos vamos a limitar a lo que el elusivo narrador-personaje tiene que decir textualmente sobre la ciencia de los astros.

[2] *Libro de buen amor*, vol. I, ed. y notas de Julio Cejador, Espasa-Calpe, Madrid, 1913, p. 64. En adelante citaremos por esta edición.

[3] No tomamos en cuenta aquí el *Centiloquium*, que se atribuyó también a Ptolomeo, pero que no hace alusión ninguna a los nacidos bajo el signo de Venus. Curiosamente, cuando Cejador comenta el pasaje astrológico del *Libro de buen amor* sólo hace referencia al *Centiloquium*, que bastante poco tiene que ver con las ideas que el Arcipreste expresa sobre la astrología.

[4] Juan Ruiz mezcla arbitrariamente términos como «signo», «ascendente», «costellación», «planeta»: parecería que los entiende todos en un mismo sentido.

[5] *Libri quator, compisiti Syro fratri, de praedictionibus astronomicis...*, Philippo Melanthone interpreti. Basileae, por Ioanem Oporinum, MDLIII, p. 195. Citamos por una edición latina porque, de haber leído el *Tetrabiblos*, el Arcipreste seguramente lo habría manejado en latín. Adjuntamos la versión inglesa de Robbins y nuestra propia traducción española en cada caso:

«If Venus takes domination of the soul, ... she makes her subjects pleasant, good, luxurious, eloquent, neat, cheerful, fond of dancing, eager for beauty, haters of evil, lovers of the arts, fond of spectacles, decorous, healthy, dreamers of pleasant dreams, affectionate, beneficient, compassionate, fastidious, easily conciliated, succesful, and, in general, charming. In the opposite position she makes them careless, erotic, effeminate, womanish, timid, indifferent, depraved, censorious, insignificant, meriting reproach» (*Tetrabiblos*, ed. and trans. into English by F. E. Robbins, William Heineman Ltd., London; Harvard Univ. Press, Cambridge, 1940, p. 357).

Nuestra traducción española:

«Si Venus rige, hace a sus súbditos muelles, buenos, amantes de los deleites, aptos para los empeños humanos, elocuentes, dados a la limpieza y a los espectáculos, celosos, alegres, refractarios al trabajo, artísticos, graciosos en el gesto, religiosos, con cuerpos de buen porte, soñadores, de naturaleza benevolente para con los suyos, generosos, misericordiosos, fácilmente reconciliables, sin ímpetus viriles una vez que se han entregado a las voluptuosidades venéreas.»

[6] «Venus, taking in charge the third age, that of youth, ... begins to inspire ... an activity of the seminal passages and to implant an impulse toward the embrace of love. At this time particularly a kind of frenzy enters the soul, incontinence, desire for any chance sexual gratification, burning passion, guile, and the blindness of the impetuous lover» (*op. cit.*, p. 443-444).

Nuestra traducción española:

«Cuando Venus rige la tercera edad, que es la juventud, empieza a inspirar actividad en los pasajes seminales e impulso hacia el apetito venéreo. En este tiempo se acentúan los estímulos y ardores de la libido, del amor y del eros, así como la impulsividad del amante impetuoso.»

[7] «If Venus rules action, she makes the subject persons whose activities lie among the perfumes of flowers or of unguents, in wine, colour, dyes, spices, or adornments, as, for example, sellers of unguents, weavers of chaplets, inkeepers, wine-merchants, druggists, weavers, dealers in spices, painters, dyers, sellers of clothing» (*op. cit.*, página 385).

Nuestra traducción española:

«Si Venus domina, hace a sus súbditos artífices, proclives a las actividades rela-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

semíticos en la literatura española no es de ninguna manera exhaustiva. Merece estudio adicional, por ejemplo, la persistencia del tema maurófilo en las letras hispanas, del que algo decimos en nuestro capítulo «Las dos caras de la moneda. El moro en la literatura española renacentista», pero que sería interesante contrastar con la misma modalidad en las letras euroepas y norteamericanas modernas. Hay una pasión muy íntima en Manuel Machado cuando canta: «Yo soy como las gentes que a mi tierra vinieron / —soy de la raza mora, vieja amiga del sol—, / que todo lo ganaron, y todo lo perdieron. / Tengo el alma de nardo del árabe español», que lo separa indefectiblemente de la literatura exótica morisca de un, digamos, Washington Irving. Del mismo modo, cuando un granadino como García Lorca experimenta en su *Diván del Tamarit* (1936) con «casidas» y «gacelas» no puede tener la misma inocencia del escapismo literario de la maurofilia literaria tradicional.

Falta del todo en estas páginas, de otra parte, el estudio del tema sefardita tal y como aflora en la novela y en la poesía de los siglos XIX y XX (Galdós, Concha Espina, Fernández Ardavín), y que tan minuciosamente ha explorado mi alumna Nellie Jorge de Bonilla en su tesis doctoral para la Universidad de Puerto Rico (*Testimonios histórico-literarios del éxodo hebreo: contribución a los estudios sefarditas*, 1979), a la que remitimos al lector. El estudio de la presencia continuada de estos motivos literarios árabes y judíos en la literatura española sería verdaderamente motivo de un libro aparte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cionadas con olores, ungüentos, vinos, colores, tinturas, aromas y adornos; por ejemplo, los hace perfumistas, vendedores de coronas, mesoneros, negociantes, boticarios, tejedores, perfumistas, pintores, tenderos de prendas de vestir.»

[8] *Recherches sur le 'Libro de buen amor' de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, Great Britain, 1974.

[9] *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954, p. 194.

[10] Cf. en especial W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, y Helmet Ringgreen, *Studies in Arabian Fatalism*, Upsala, 1955.

[11] *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita*, Madrid, 1978, p. 70.

[12] Cf. su edición del *Libro de buen amor*, Madrid, 1967, pp. 104 y 106.

[13] «El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de buen amor*», *RFE*, XII (1925), pp. 184-190.

[14] *The Evolution of the Arthurian Romance from the Beginnings Down to the Year 1300*, Gottingen, 1923.

[15] Críticos como Lecoy consideran que el Arcipreste combina relatos de origen oriental con relatos de origen occidental; a menudo resulta difícil deslindar ambas tradiciones (*op. cit.*, pp. 137 y ss.).

[16] «Two Oriental Analogues of Juan Ruiz's Story of the Horoscope», *Romance Notes*, XV (1973-74), pp. 183-187.

[17] Emilio Sáez y José Trenchs, «Juan Ruiz de Cisneros (1925/1926-1351/1352), autor del *Buen amor*», en *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, ed. M. Criado del Val, Barcelona, 1973, pp. 365-368.

[18] Cf. Rodríguez Puértolas, *op. cit.*, p. 78. A los ensayos pioneros de Américo Castro en torno a la impronta árabe del *Libro de buen amor* han sucedido las importantes contribuciones de Francisco Márquez Villanueva, Juan Vernet, Juan Martínez Ruiz, Joaquín Lomba, Richard Kinkade, entre otros. No hay que olvidar, de otra parte, que eruditos de tendencias más bien eclécticas como Lecoy tampoco desdeñan la posibilidad de numerosas fuentes orientales para Juan Ruiz, sobre todo en lo que a los relatos se refiere. Con todo, estos estudios no nos empiezan sino a señalar el «tip of the iceberg» del orientalismo del Arcipreste: queda aún mucho por hacer en este sentido y es de desear que estos futuros estudios comparatistas se lleven a cabo con ánimo científico y no polémico.

[19] «El buen amor», en *Relecciones de literatura medieval*, Sevilla, 1977, p. 73. Cf. también sus «Nuevos arabismos en un pasaje del *Libro de buen amor*», *Actas*, páginas 202-207.

[20] *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography*, Univ. of California Press, 1956. Cf. también Juan Vernet, *La cultura árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

[21] Cramer (*op. cit.*, p. 195) y Robbins (*op. cit.*, p. XIII) asignan, sin embargo, la primera traducción árabe a Ḥunayn b. Išāq.

[22] Recientemente, Kunitzsch propone la hipótesis de que el nombre *Almagesto* es más bien de origen iranio que árabe, aunque fueran éstos quienes lo divulgaran en Oriente y Occidente. (Agradecemos a nuestro colega Juan Vernet el dato.)

Robbins (*op. cit.*) traduce el título original del Almagesto por *Syntaxis Mathematica*, mientras que otro traductor de Ptolomeo, J. M. Ashmand, ofrece la variante de *Magna Constructio* (*Ptolemy's Tetrabiblos*, London, 1822).

[23] Oveidalá ha sido identificado por José M. Millás Vallicrosa como Abū Marwān 'Ubayd Allāh b. Jalaf al-Istīγī (cf. Vernet, *op. cit.*, p. 203).

[24] Lynn Thorndike (*A History of Magic and Experimental Science*, vol. III, New York, 1929) destaca la presencia de una fuerte impronta islámica en los estudios astrológicos europeos medievales: Andalo de Negro (s. XIV) debe inspirarse en algún tratado árabe para su *Introductorious ad iudica astrologia compositus ab Andalo di Negro de Ianua*, y John de Stendal, dominico de Magdeburg, escribe un comentario sobre el astrólogo árabe Alchabitius en 1359. Como éstos, tantos otros ejemplos.

[25] *Astrology. An Historical Examination*, London, 1967, p. 63.

[26] Para estos poemas «astrológicos» en árabe, cf. Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIme siècle*, Paris, 1953; versión española, *Esplendor de Al-Andalus...*, Madrid, Hiperión, 1983, y para la poesía astrológica persa, cf. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London/The Haghe, 1978.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[27] Cf. Titus Burkhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddîn Ibn Arabî*, Milano, 1947.

[28] Traducción de M. Asín Palacios, *apud* A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigoespañola*, Barcelona, 1945, p. 74.

[29] Versión árabe en: Al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, Leyden, 1855-1860; vol. II, p. 104.

[30] *El livro de las cruzes*, ed. de Lloyd A. Kasten y Lawrence B. Kiddle, Madrid/Madison, 1961, p. 162. En el capítulo IV el autor concluye que el signo o planeta de España es Géminis y no Sagitario, como creen otros sabios, incluyendo a Ptolomeo.

[31] Cf. David Pringree, *The Thousands of Abu Ma'shar*, Univ. of London, 1968, páginas 68-69, y Ganjawī Nizāmī, *The Haft Paykar*, trans. by C. E. Wilson, London, 1924, vol. II, p. 123.

[32] *Le livre des fondaments astrologiques, précedé de Le commencement de la sapience des signes*, Paris, 1977, p. 272.

[33] A la luz de la repetida identificación entre los árabes del planeta Venus con los impulsos eróticos, no es de extrañar que la hermosa antología de poemas amatorios de Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, titulada *Kitāb al-Zahra* [o Zuhra], haya sido interpretada ya como *Libro de la flor* (Zahra) o *Libro del planeta Venus* (Zuhra). La raíz árabe z-h-r da pie a las dos versiones cuando no está vocalizada. Cf. la edición de A. R. Nykl publicada en la University of Chicago Press en 1932. (Agradecemos a nuestro admirado colega James T. Monroe que nos llamara la atención sobre el dato.)

[34] Otros escritores europeos se han servido mucho más de la astrología en sus obras literarias: el caso de Chaucer viene en seguida a la memoria. El bardo inglés supo más de la teoría de los astros que Juan Ruiz, como demuestran las referencias a los signos del Zodíaco ya desde el prólogo a sus *Canterburry Tales*. Sin embargo, no hay que descontar tampoco aquí la posibilidad de una impronta musulmana, en primer lugar porque los libros de sabiduría ptolemaica entran en Europa, como hemos visto, a través de los árabes, y en segundo lugar, porque, como tiene demostrado Dorothee Metlitzki (*The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, 1977), los traductores ingleses que volvían a su patria después de pasar años traduciendo en las escuelas alfonsinas prestigiaron en Inglaterra la cultura sarracena que recientemente habían adquirido en tierras españolas. Se sabe, de otra parte, que el intercambio intelectual en torno a estos temas fue normal y repetido: el citado astrólogo Ibn 'Ezra visitó Inglaterra en 1158 y ofreció conferencias en Londres y posiblemente en Oxford. Es de todos conocido el entusiasmo de Roger Bacon por las lenguas y por la cultura oriental, que consideraba de vanguardia, no empece la rivalidad teológica de Europa frente al Islam. Metlitzki explora convincentemente las deudas de Chaucer para con los árabes, que cita directamente y con notable unción intelectual. Pero aún queda mucho por explorar en este sentido: el ideal estético de los famosos «dientes apartadiellos» de la «bella» musulmana de Juan Ruiz aparece en los *Canterburry Tales* asociado nada menos que a Venus (aunque fuera del contexto astrológico): «Gat-toothed I was, and that becam me weel: I hadd the prente of Seint Venus Seel». Sobre la influencia musulmana en la cultura europea medieval, cf. también mi citado libro *San Juan de la Cruz y el Islam*.

[35] El texto carece de título y se conoce por el título de su primer tratado: «Exte ex el alquiteb quextá en él el conto de Du-l-carnaín». Al presente estoy editando el capítulo de tema astrológico en colaboración con dos alumnas graduadas de la Universidad de Yale.

[36] Sabemos de cierto que aún existen versiones árabes manuscritas del *Tetrabiblos* en España, sobre todo en la Biblioteca de El Escorial (cf. Robbins, *op. cit.*, página XIII). De otra parte, resulta difícil determinar si el morisco anónimo se sirvió de una fuente árabe o española, ya que alterna indiscriminadamente los nombres de los signos y las estrellas en ambas lenguas.

[37] La sensualidad asoma solapadamente entre las mujeres nacidas bajo Venus. El anónimo criptomusulmán sólo nos indica que: «... el meš de su kasar eš en biniyéndole su folor [menstruación]» (fol. 70v).

[38] Sí es justo decir, sin embargo, que el Arcipreste tiene en común con ellos la afición a la música y a la poesía. Exactamente igual que los hijos de Venus de Ibn Gālib, gusta de inventar nuevas melodías o metros: de ello da buena muestra el *Libro de buen amor*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[39] El manuscrito aljamiado describe al venusino, entre otras cosas, como hombre que «tiyene muchoš kabelloš». También era «velloso» el Arcipreste, según su famoso autorretrato. Aunque probablemente la descripción del aspecto físico del Arcipreste, tan robusto y sensual, pertenezca a una tradición que no sea la tradición astrológica que aquí estudiamos, resulta sorprendente la afinidad del físico del nacido bajo Taurus (y, por ende, bajo Venus) que describe el citado al-Bīrūnī: «Tall, broad forehead, eyebrows short, eyes black, the whites small, downcast, nose broad, the point upturned, large mouth, thick lips, hair black, neck strong» (*op. cit.*, p. 218). Ibn 'Ezra repite el motivo: «Ses yeux grands et son cou épais ... et il est mangeur, ... il sera court de stature ... et ses levres épaisses et il aura un signe au cou et un autre en son membre mâle ...» (p. 70). Juan Ruiz, recordaremos, se nos retrata como «pescuçudo», de cuello «no muy luengo», «un poquillo baço», de labios sensuales: «La boca non pequena, labros al comunal, / Más gordos que delgados, bermejos como coral». Su nariz es tan «luenga» que «esto le descompón». La robustez del personaje indicaría, de otra parte, que «il est mangeur». En lo único que difiere el Arcipreste del venusino de Ibn 'Ezra es que tiene los ojos pequeños. Y, naturalmente, nada nos dice Juan Ruiz sobre lunares o marcas de nacimiento en sus partes privadas.

[40] Agradecemos muy de veras al profesor Juan Vernet, catedrático de la Universidad de Barcelona, el haber tenido la generosidad de leer este trabajo.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

III. PARA LA GENESIS DEL «PAJARO SOLITARIO» DE SAN JUAN DE LA CRUZ

[1] «El ruiseñor de las *Geórgicas* y su influencia en la lírica española de la Edad de Oro», *Volkstum und Kultur der Romanen*, XI: 3-4 (1939), pp. 290-305; reimpreso en M. R. Lida de Malkiel, *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975, páginas 100-117.

[2] Es una tarea desalentadora buscar en este sentido paralelos importantes entre San Juan y los autores ascético-místicos que le precedieron, o que fueron sus contemporáneos. Gaston Eachegoyen dedica un capítulo de su libro póstumo *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bourdeaux/Paris, 1923, al estudio del símbolo del pájaro espiritual. El insigne erudito, aunque —con gran sorpresa del lector— excluye de su estudio a San Juan, explora el uso del símil del ave espiritual en autores como Santa Teresa, Osuna, Lulio, Orozco y Laredo: en todos estos casos estamos lejos de las elaboraciones alegóricas del reformador. En su *Vergel de la oración*, Orozco utiliza la paloma para representar la oración, y le atribuye unas propiedades relacionadas sólo vagamente con las de San Juan: gime cuando canta porque llora sus pecados, lleva la rama de olivo para brindarnos la confianza eterna y vuela a lo alto para alcanzar los secretos del cielo (pp. 252 y ss.). Bernardino de Laredo, por su parte, describe dos pájaros «divinos» en su *Subida del Monte Sión*: el ruiseñor y la paloma. El ruiseñor, despreciado por su plumaje castaño y su apariencia humilde, alcanza, sin embargo, la cima del árbol y canta sin cesar como el contemplativo que, vestido con la capa carmelita de la humildad, mora en lo alto del árbol de la Pasión para orar allí noche y día. Durante las noches de verano la paloma sube hasta las estrellas para cantar las maravillas del cielo; del mismo modo el contemplativo se eleva en la noche del Conocimiento, gracias a las alas que tiene de sabiduría espiritual, y canta las alabanzas a Dios en medio de su éxtasis (p. 252).

De interés especial resulta el caso de Osuna (*Tercer abecedario espiritual*), que, si bien no presenta coincidencias significativas con San Juan, sí las tiene con la elaboración del símbolo del ave espiritual entre los místicos šāḏilīes, que pertenecían a una secta sufí hispano-africana del siglo XIII, y que Miguel Asín Palacios estudia en su monografía póstuma *Šāḏilīes y alumbrados*, la cual salió en *Al-Andalus*, tomos IX (1944) a XVI (1951). Para Osuna el vuelo del águila representa el ascenso del alma a Dios y se lleva a cabo gracias a las dos alas de la «voluntad» y del «entendimiento» (página 250). También los šāḏilīes, en su elaboración del símil ornitológico, habían acudido a la alegoría de las dos alas del pájaro de sus almas. Lo curioso es que este pormenor metafórico no alcanzó a San Juan; sin embargo, lo vemos, con mayor o menor número de variantes, en Osuna y en Laredo.

El símbolo del pájaro solitario, tal como lo articula San Juan, no parecería, pues, tener antecedentes claros en la literatura espiritual de la Península. Tampoco en la poesía clásica profana: en su minucioso estudio *Las aves en la poesía castellana* (Fondo de Cultura Económica, México, 1953), Salvador Novo traza el tema del ave en la poesía en lengua española desde la Edad Media hasta la literatura hispanoamericana contemporánea y omite del todo el pájaro solitario del santo. Tampoco menciona ninguna alegoría mística basada en tal símbolo.

[3] A lo largo de este ensayo utilizaremos indistintamente, y con plena conciencia de ello, los términos *símbolo*, *alegoría* e *imagen* (o *metáfora*) para referirnos al «pájaro solitario» de San Juan. La imagen, tal como la elabora el santo, nos parece participar de todas estas categorías. Por un lado, es un símbolo en su sentido más amplio y universal: San Juan coincide aquí con muchísimos místicos que durante siglos han identificado su alma con un pájaro en vuelo. Por otro, el reformador asigna una serie de cualidades o «propiedades» concatenadas a su símbolo, trabajándolo en este sentido más de acuerdo con el método de la alegoría tradicional tan común entre los espirituales medievales y renacentistas.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[4] Dicho 120, *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1964, página 967. En adelante acudiremos a la sigla VO.

[5] «... Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto (Ps. 191, 9); que quiere decir: Recordé y halléme hecho como el pájaro solitario en el tejado. *Solitario* dice, es a saber, de todas las cosas enajenado y abstraído; y *en el tejado*, es a saber, elevada la mente en lo alto. Y así, se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo» (VO, p. 424).

[6] Descubrimientos recientes como el de Colin Peter Thompson en torno a las obras latinas inéditas de fray Luis de León (*BHS*, LVII, 1980, pp. 95-102; LVII, 1980, páginas 199-212) ponen de relieve todo lo que está aún por documentar en las letras espirituales del Siglo de Oro español.

[7] Esta es la versión del Dicho 120:

«Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa: que se ha de subir sobre todas las cosas transitorias no haciendo más caso dellas que si no fuesen, y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo» (VO, página 967).

[8] Véase en especial Adolf Erman, *The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their Writings*, Harper & Row, New York, 1966.

[9] *Dialogues of Plato*, tr. B. Jowett, Clarendon Press, London, 1892, I, pp. 452 y ss.

[10] «O âme, ne sois pas oubliese de toi-même, car ils te donnent tous la chasse, les chasseurs de Mort. Ils capturent les oiseaux... ils brisent leurs ailes, afin qu'ils ne puissent plus voler vers leurs colombiers...» (*A Manichean Psalm Book*, Part II, ed. C. R. C. Allbery, Stuttgart, 1938, pp. 181 y ss.). Traducción al francés de Henry Corbin, en su *Avicenne et le récit visionnaire*, Société des Monuments Nationaux, Téhéran, 1954, p. 27.

[11] Quevedo habrá de repetir, con variantes, la imagen del salmo. No sabemos si tendría presentes o no las elaboraciones de San Juan: «más solitario pájaro, ¿en cuál techo / se vió jamás que yo?...» (BAE, LXIX, p. 93).

También Santa Teresa se servirá del salmo de David en el cap. XX del *Libro de su vida*, para ilustrar el extremo de soledad que atraviesa el místico en una de sus moradas espirituales: «se ve ... [el alma] ... con una pena tan ... penetrativa ... que al pie de la letra me parece se puede entonces decir (y por ventura lo dijo el real Profeta, estando en la misma soledad...): 'Vigilavi, ed fatus sun sicud paser solitarius yn tecto'» [sic]; véanse sus *Obras completas*, BAC, Madrid, 1976, p. 91. Sin embargo, a pesar de que Quevedo y Santa Teresa citan el mismo salmo que San Juan, a diferencia de él, no lo utilizan para elaborar una alegoría articulada sobre el pájaro místico del alma.

[12] Hemos consultado varios *Bestiarios* sin mucha fortuna. Entre ellos, el anónimo *Bestiaris* catalán (prologado por Sanerio Panunzio, Narciño, Barcelona, 1963) y el *Bestiaire divin* de Guillaume, Clerc de Normandie (Extrait des Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 1852).

[13] Véase especialmente nuestro citado libro *San Juan de la Cruz y el Islam*, así como nuestros estudios más breves: «Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabī de Murcia» (Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp. 173-177); «Huellas del Islam en San Juan de la Cruz: en torno a la 'Llama de amor viva' y la espiritualidad musulmana išraquí» (*Vuelta*, agosto, 1980, pp. 5-11); «San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético» (*BHS*, LV (1979), páginas 367-371); «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa» (*NRFH*, XXX (1981), pp. 21-91); y Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz» (en colaboración con María Teresa Narváez; *RDTP*, XXVI (1981), pp. 17-51).

[14] *El Corán*, tr. de Juan Vernet, Planeta, Barcelona, 1967, p. 391.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[15] *Die Fawā'iḥ al-Gamāl wa Fawātiḥ al-Galāl des Nagm ad-dīn al-Kubrā*, ed. Fritz Meir, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1957, p. 1. Respetamos los sistemas de transcripción del árabe de los estudiosos que citamos, y en nuestro propio caso nos regimos por el sistema de la revista *Al-Andalus*: de ahí ciertas inconsecuencias.

[16] *Sufi. Expressions of the Mystic Quest*, Thames & Hudson, London, 1976, p. 37.

[17] Se conservan más de 250 libros, tratados y cartas de Avicena, quien produciría mucho más. La mayor parte de estas obras son de contenido misceláneo y, por tanto, de difícil descripción precisa. Seyyed Hossein Nasr las divide, en principio, en obras de materia filosófica, cosmológica, física, simbólica y metafísica. Véase su *Three Muslim Sages, Avicena, Suhrawardi, Ibn Arabi*, Harvard UP, Cambridge, 1964, y su *Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, The Belknap Press of Harvard Up, Cambridge, 1964. Para Avicena, ver, además del citado estudio de Henry Corbin, los compendios bibliográficos de Yaḥya Mahdawī (*Bibliographie d'Ibn Sina*, Teheran, 1954); de G. C. Anawati (*Essai de bibliographie avicénienne*, Cairo, 1954) y de O. Ergin (*Ibn Sina Bibliografyasi*, Istambul, 1956).

[18] San Juan de la Cruz presenta una coincidencia interesante con estos pájaros atrapados en las redes del cazador, quienes simbolizan los propios apetitos sensuales que les impiden la liberación espiritual. En su Dicho 22, el reformador alude al pájaro del alma que queda entrampado en la liga de su propia concupiscencia (la liga es la materia viscosa de ciertas plantas que se utilizaba para cazar pájaros): «Dos veces trabaja el pájaro que se asentó en la liga; es a saber: en desasirse, y después de desasido, en purgarse de lo que de él se pegó» (VO, p. 959).

[19] Sobre Algazel, figura cumbre de la espiritualidad islámica, y su relación con la literatura peninsular, ver Darío Cabanelas («Notas para la historia de Algazel en España», *Al-And*, XVII (1952), pp. 223-232), así como Miguel Asín Palacios (*La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 tomos, Madrid/Granada: Escuela de Estudios Arabes, 1935).

[20] 'Aṭṭār nació en Nišapur, en el noroeste de Persia, en 1120. Se cree que sobrepasó el siglo y que murió hacia 1230. Su vida, y hasta su supuesta muerte a manos de uno de los soldados de Gengis Kan, están rodeadas de leyenda. Viajó extensamente y legó una vastísima obra literaria: más de 200.000 versos y numerosos trabajos en prosa. Una de las tareas más importantes que llevó a cabo fue el recopilar, a lo largo de sus viajes, los escritos sufíes más importantes de la época. A. J. Arberry nos ha dado una versión moderna de ellos bajo el título de *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadkhirat al -Auliya'* (*Memorial of the Saints*), Routledge & Kegan Paul, London, 1966. Véanse también al respecto los estudios de Annemarie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina UP, 1975, Chapel Hill, y *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, East-West Publications, London/The Hague, 1979.

[21] Sobre el Sīmurg (o, mejor, la Sīmurg, ya que es femenino en árabe) ha dicho Corbin: «C'est un oiseau mythique dont le nom figure déjà dans l'Aveste sous la forme *Saîna Meregha*. Dans la littérature persanne, il apparaît dans une double tradition: celle de l'épopée héroïque, et celle de la poésie et de la prose mystique» (página 229). Añade C. S. Nott en el glosario que adjunta a su traducción del *Manṭiq-uṭ-Ṭair:* «Simurgh-Sen-murgh, the Great Bird. In the *Mahabharata*, Garuda. There are two Simurghs. One lives on Mt. Elbruz in the Caucasus, far from man. Its nest is of pillars of ebony, sandal, and aloe wood. It has the gift of speech and its feathers possess magical properties. It is a guardian of heroes, a symbol of God. The other one is a horrible monster which also lives on a mountain, but it resembles a black cloud» (Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds (Mantiq ut-Tair)*, tr. by C. S. Nott, Routledge & Kegan Paul, London, 1971, p. 140. Véase también la *Encyclopedia of Islam* bajo «Simurgh».

[22] Citamos por la traducción de Nott: «The sun of majesty set forth his rays, and in the reflection of each other's faces these thirty birds (si-murghs) of the outer world contemplated the face of the Simurgh of the inner world. This so astonished them that they did not know if they were still themselves or if they had become the Simurgh. At last, in a state of contemplation, they realized that they were the Simurgh and that the Simurgh was the thirty birds» (Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds* [*Mantiq ut-Tair*], p. 131).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[23] Iniciaron los estudios sobre Suhrawardī en este siglo Louis Massignon, con su *Recueil de textes inédits* (Paris, 1925); M. Horten, *Philosophie des Islam* (München, 1924) y Muḥammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London, 1908). Resultan indispensables los estudios posteriores sobre Suhrawardī de Henry Corbin: *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqui)* (Paris, 1939); *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Téhéran, 1946) y sus *Prolegomena a la Opera Metaphysica et Mystica de Suhrawardi*, tomo I (Istambul, 1945) y tomo II (Téhéran, 1952). Corbin abrió el camino a nuevos estudios sobre la obra del místico sufí, entre los que podemos mencionar el ya citado *Three Muslim Sages* de S. H. Nasr, el *Al-Suhrawardī* (Cairo, 1955) de Sāmī al-Kiyālī' y el *Fi'l-falsafat al-islāmīyah* (Cairo, 1946) de Ibrāhīm Madkour. En persa, 'Alī Akbar Dānāsirisht estudia las ideas místicas fundamentales de Suhrawardī en su *Afkār-i Suhrawardī wa Mullā Ṣadrā* (Teheran, 1316 A. H.).

[24] Es curioso que el paralelo entre los «alumbrados» y los «išrāqīyūn» haya escapado a Asín en sus *Šāḏilīes y alumbrados* y a Antonio Márquez (*Los alumbrados. Orígenes y filosofía.* 1525-1559, Taurus, Madrid, 1972).

El vocablo «alumbrado» merece estudio aparte. Aún se aplica en español el apelativo de «alumbrado» a un borracho (¿tenue recuerdo de esta secta a menudo delirante de «embriagados» espirituales?). Tampoco deja de ser peculiar el uso de vocablos de sentido orientalizante para la «borrachera»: una «curda», una «turca». Véase nuestro estudio ya aludido, «Huellas del Islam en San Juan de la Cruz».

[25] Otto Spies y S. K. Khatar, ed. y tr.: *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*, Khatak, 1935, p. 3. En adelante abreviaremos: TTM.

[26] Casi todos los peritos coinciden en que se trata de una traducción y no de una obra original: Nasr, Corbin y el equipo Spies y Khatar, aunque indican estos últimos (p. 3) que Suhrawardī escribió un tratado muy similar al *Risālat al-ṭāir* de Avicena titulado *Al-Gurtab al-Garība.*

[27] Aquí otro pájaro emblemático del sufí, el ruiseñor, quiere unirse a Salomón (figura de Dios), pero sin tomarse la molestia de salirse de su nido (es decir, de sí mismo). Como Salomón, por su tamaño, no cabe en tal nido, el ruiseñor aprende que tiene que salir del nido de su propia sensualidad para llegar hasta él.

En otra curiosa alegoría del *Lugat-i-Mūrān*, el ave del alma es la abubilla, que va a vivir entre unas hadas que carecen de la capacidad de ver la luz del día. Como el ave sí tiene tal capacidad, les cuenta lo que ve, y consideran que ha perdido la razón. Le hieren los ojos para que deje de «ver» y de decir «locuras» que ellas no entienden. Entonces la abubilla opta por fingirse ciega; sólo así le será posible sobrevivir entre estas criaturas tan ignorante que se obstinan en imponer su ceguera espiritual. Suhrawardī nos indica entre líneas que el místico no debe contar sus experiencias espirituales a aquellos que no están preparados para oírles hablar de ellas.

[28] Sobre al-Bisṭāmī, véase el *Kitāb al-Luma'* de al-Sarrāj (ed. de R. A. Nicholson, London, 1914); *An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abū Yasid al-Bistāmī*, de R. A. Nicholson (Islamica, II, 1926, pp. 402-415) y R. C. Saehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960, pp. 198-218).

[29] La máxima autoridad en los estudios sobre el célebre poeta místico persa fue Louis Masignon. Véase su estudio *La passion de Hallaj* (4 tomos, Gallimard, Paris, 1975).

[30] *The Tawasin. The Great Sufi Text on the Unity of Reality*, tr. Aisha Abd ar-Rahman al-Tarjumana, Diwan Press, Berkeley & London, 1974, p. 34.

[31] Sobre este fundador de la orden sufí de los derviches danzantes (mawlawiyya) ver Schimmel, *The Triumphal...*; R. A. Nicholson, *The «Mathnawi» Edited from the Oldest mss. Available, with Critical Translation, and Commentary* (Cambridge, England, 1925), y *Tales of Mystic Meaning, being Selections from the «Matnawi»* (London, 1931); así como A. J. Arberry, *«Ruba'iyat». Select Translations into English Verse* (London, 1949).

[32] Nicholson, *Poetas y místicos del Islam*, tr. Juan Valera, Orión, 1945, México, página 86.

[33] En otros pasajes de su obra no directamente relacionados con el «pájaro solitario», San Juan parecería coincidir una y otra vez con esta tradición literaria sufí que metaforiza el alma en un huerto florido oreado por vientos divinos. El reformador encontrará vientos alegóricos muy semejantes a los de los musulmanes en el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«huerto» (VO, p. 694), la «viña florida» (p. 676), o el «deleitoso jardín» (p. 677) que es su alma extática. Los vientos que refrescan el espíritu del poeta, heredados en un primer plano de las versiones españolas del *Cantar de los cantares* —el cierzo y el ábrego— adquieren en las glosas al «Cántico» un nivel místico a menudo transparentemente islámico. Su austro, que ayuda a abrir las flores y derrama su olor, «es el Espíritu Santo, ... que, cuando este aire divino embiste en el alma, de tal manera la inflama toda ... y aviva y recuerda la voluntad y levanta los apetitos que antes estaban caídos y dormidos al amor de Dios» (p. 676). Está muy cerca del viento que se esparce por el alma de Sa'dī: «It's natural for plants to be revived by the morning breeze, whereas minerals and dead bodies are not susceptible to the Zephyr's influence. (The meaning is that only those hearts which are alive to the meaning of spiritual love, can be quickened by the breath of Divine Inspiration» (*apud* Margaret Smith, *The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism*, Luzac and Co. Ltd., 1954, p. 113). Véase también Schimmel, *The Triumphal...*, p. 203.

[34] Insiste Corbin: «['Anqâ] est féménin en arabe ... on a rappelé ... les conexions du symbole de la Simorg avec l'Esprit Saint, lequel est féminin en araméen, v.g. le mot de Jésus dans l'Evangile selon les Hébreux: 'Ma mère l'Esprit Saint'» (p. 226).

[35] Véanse las sutilísimas disquisiciones del persa al respecto en la p. 8, sección 18 del citado tratado místico.

[36] Este es, al parecer, el caso del símbolo de los siete castillos del alma de Santa Teresa de Jesús. Asín Palacios lo documentó en el misticismo islámico al dar con el anónimo tratado de los *Nawādir*, contenido en un manuscrito de fines del siglo XVI, contemporáneo o posterior, por tanto, a la santa. (Véase «El símil de los castillos y moradas de alma en la mística islámica y en Santa Teresa», *Al And*, II (1946), páginas 263-274). De nuestra parte hemos podido documentarlo en el *Maqāmāt al-qulūb* (*Moradas de los corazones*), *de Abu-l-Ḥasan* al-Nūrī, místico bagdadí del siglo IX. (Véase nuestro ensayo «El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam», publicado en el presente volumen.) La anterioridad cronológica del símbolo en el Islam es, pues, innegable. Pero ni Asín creyó que Santa Teresa hubiese leído los *Nawādir*, ni mucho menos nosotros proponemos que tuvo acceso al todavía más lejano Nūrī. Lo que vienen a indicar con claridad los hallazgos de Asín y los nuestros, con siete siglos de diferencia en los manuscritos, es que el símbolo de los siete castillos constituye una tradición literario-mística recurrente en el Islam y definitivamente anterior a la santa de Avila. Una investigación futura más pormenorizada agregará, sin duda, numerosos ejemplos.

[37] Véanse al respecto los importantes estudios recientes de Dorothee Metlitzki (*The Matter of Araby in Medieval England*, Yale UP, 1977) y de Alice Lasater (*Spain to England. A Comparative Study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages*, UP of Mississippi, 1974).

[38] Véase Nasr, *Three Muslim...*, p. 34.

[39] Véanse al respecto nuestro citado artículo «Estudio sobre la espiritualidad...» y nuestro libro *San Juan de la Cruz y el Islam*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

IV. EL SIMBOLO DE LOS SIETE CASTILLOS CONCENTRICOS DEL ALMA EN SANTA TERESA Y EN EL ISLAM

[1] «... aunque el Señor me diera más habilidad y memoria, que aun con esta que tengo me pudiera aprovechar de lo que he oído u leído, es poquísima la que tengo...» (*Libro de la vida*, cap. X, *apud Obras completas*, BAC, Madrid, 1970, p. 57. En adelante abreviaremos: OC).

[2] *Moradas del castillo interior*, I, OC, p. 365. El P. Diego de Yepes insistirá en que el símbolo es producto de una inspiración directa de Dios a la reformadora, y cita el testimonio personal de ella en torno a la génesis de su famoso tratado místico. Aunque Robert Ricart («Le symbolisme du 'Château interieur' chez Sante Thérèse», *Bull. Hisp.* LXVII, 1965, pp. 27-41) y Víctor G. de la Concha (*El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978) cuestionan la absoluta legitimidad de este testimonio, nos parece útil consignarlo porque parecería confirmar que se le dio completo crédito a la idea de que el símil era original de Santa Teresa. He aquí las palabras del P. Diego:

«Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia ... Estando en este deseo le mandaron escribir un tratado de oración, lo cual tenía ella muy bien sabido por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios, que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este deseo y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, al Rey de la Gloria con grandísimo resplandor que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca, y tanto más luz participaban cuanto más se acercaban al centro. No pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas y inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos... Esta visión me dijo aquel día ... Tomó de aquellas siete moradas del castillo, siete grados de oración, por los cuales entramos en nosotros mismos y nos vamos allegando a Dios. De manera que cuando llegamos al hondo de nuestra alma y perfecto conocimiento de nosotros mismos, entonces llegamos al centro del castillo y Séptima morada donde está Dios y nos unimos con El por unión perfecta» (*apud* Miguel Asín Palacios, «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa», *Al And*, II, 1946, pp. 268-269).

Las palabras del P. Diego, y las propias de Santa Teresa, en las que insiste en la inspiración directa del símbolo de los siete castillos, nos plantean el delicado problema de la legitimidad de proponer «fuentes literarias» para una visión mística. No está en nuestro ánimo poner en tela de juicio la autenticidad del trance extático de la santa, que nos parece de los más convincentes de la literatura espiritual de todos los tiempos. Creemos, sin embargo, que los místicos también son criaturas nutridas por el ambiente cultural que les toca vivir. Sea cual fuere la naturaleza exacta de su visión extática (que es, por esencia, incomunicable) los visionarios se han tenido que servir siempre del lenguaje que le fue común a su cultura para expresar de algún modo lo inefable. Aquí los recuerdos, no sólo conscientes, sino subconscientes, juegan sin duda un papel muy importante y contribuyen a colorear la expresión plástica o literaria de la experiencia espiritual privada. (De ahí que haya imágenes místicas recurrentes en determinadas culturas, pero ausentes en otras.) Más adelante nos detendremos en el caso de las imágenes «arquetípicas» que comparten las culturas más diversas —el castillo del alma es una de ellas—, pero los articuladísimos pormenores con los que Teresa describe ese castillo siete veces concéntrico corresponden de una manera tan perfecta con la elaboración que llevan a cabo los musulmanes a lo largo de por lo menos ocho siglos que se hace imposible, en toda honradez intelectual, una explicación «junguiana» del fenómeno. No hay que olvidar, por último, que el proceso de redacción del tratado de las *Moradas* de Santa Teresa es posterior a la experiencia extática: la reformadora tuvo tiempo para reflexionar cuidadosamente, como ge-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nial escritora que era, la manera en que traduciría sus numerosos éxtasis. Aquí entra ya un esfuerzo *consciente* en el que el aprovechamiento de los contextos literarios se tendría que imponer por necesidad. Y el símbolo musulmán de los siete castillos, en el que en seguida nos detendremos, tan vívidamente plástico y tan fácil de describir incluso de viva voz, debió haber circulado a nivel popular o folklórico en la España del siglo XVI.

[3] Santa Teresa concibe su alma en estado de gracia y contemplación como constituida de «fino cristal o diamante». Una tradición muy larga precede a la santa: tanto en Oriente como en Occidente los místicos se han servido de la hermosa y cristalina imagen espiritual. Los casos sin duda más cercanos a la reformadora son los de Francisco de Osuna (en su *Tercer abecedario espiritual* nos habla de la «vidriera» o «piedra cristalina» del ánima), Bernardino de Laredo (que se refiere a los «cuatro muros de cristal» del castillo del alma en la *Subida del Monte Sión*) y San Juan de la Cruz (*Subida* II, 5, 6-7; II, II, 6: II 16 10). El símil se reitera en Europa con siglos de anterioridad, y casos como el de Jean Gerson (*De Theologia Practica: Industria*) y Cesarius de Heisterbach (que concibe al alma como una esfera de cristal) son harto comunes. Los musulmanes habían elaborado a su vez el socorrido símil, con el ingenio que siempre les caracteriza: Yalāluddīn Rūmī metaforiza su alma en una botella de cristal en la que el Amado o Dios habita cual un hada encantada, capaz de ser atraída con los sortilegios mágicos del místico. Otros, como Naŷm ad-dīn al-Kubrā, se limitan a la imagen más usual del alma como piedra preciosa refulgente y translúcida que aspira a volver al minero original de donde fue extraída (recordemos en este sentido que el cristal de roca como símbolo espiritual fue también conocido en Europa, según explica Angelo Lipinski en su «La simbología delle gemme nella *Divina Comedia* de Dante» (*Atti del Congreso Nazionale di Studi Danteschi*, Caserta, 1961, Firenze, 1962, pp. 127-158). Nos volveremos a detener en este tema más adelante.

[4] *Tercer abecedario espiritual*, IV, III, BAC, Madrid, 1972, pp. 198 y 202.

[5] He aquí el enigmático texto de Laredo:

«[El entendimiento es un campo ...] de cuadrada igualdad y procure de cercarle todo de un fino cristal, que es piedra clara y preciosa. Y en cada uno de los paños o piezas de aquel cuadrado se han de levantar tres torres labradas en preciosa pedrería, digo de gemmas preciosas; así que aquesta cerca torreada haga cercada ciudad, y que sea *civitas santa*, Jerusalén celestial, cuyos muros está escrito que son de piedras preciosas [Apoc. 21, 18] ... De lo alto de estas torres han de pender cuatro escudos de fino oro ... En el medio de este ya cercado campo, ... que se considere estar encendido un rico cirio pascual, cuya cera es limpísima, cuyo pabillo es purísimo, ... obrado en tal perfición ..., que ansí está el cirio encendido, que en algún espacio o tiempo es imposible acabarse, o disminuirse, o faltar su claridad ... Ya que está encendido el cirio, la cera es el sacretísimo cuerpo de Cristo; el pabilo, su ánima felicísima; y de su lumbre perfectamente encendida podéis ... alzar el entendimiento a la santa Trinidad en una sola y purísima substancia ... Y en esta santa ciudad nunca es necesario sol ni luna, ... porque la claridad de Dios la esclarece ... Es el muro cristalino la clara virginidad que esclarece la ciudad; las diversas gemmas ... son la grande diversidad de los bienaventurados; doce torres, doce apóstoles, cuatro escudos son los cuatro evangelistas ... Repasa la claridad y resplandor reverberante en las gemas, ... y lo demás, porque así se comunican los bienes de nuestro Dios en los bienaventurados ... Y aun tenemos otra torre que es castillo, es fortaleza, casa fuerte, casa real, es aposento del rey, alcázar de la ciudad, está más cerca que del cirio, es homenaje de Dios y excede a las otras torres en tan cumplida eminencia, que este entendimiento flaco no puede cuánto alcanzar ... es fundada sobre un muy fino cristal tan fuerte como diamante, que no se puede quebrar, y de mil piedras preciosas está cercado su muro y de zafiro y esmagerado son sus puertas fabricadas. (Tob. 13, 21) ... este nuestro alcázar real, es consagrado en Iglesia, ... es templo de Dios ... Hierusalem ... ciudad de Dios ... nuestra claridad es Dios, es Cristo Jesús bendito, es aquel cirio pascual ... resplandor y claridad de su lumbre, la inmensa divinidad ...» (*Subida del Monte Sión, Místicos franciscanos españoles*, BAC, Madrid, II, 1948, pp. 270-274).

[6] He aquí el texto completo del sermón «De la guarda constante del corazón» (*Sermones varios*, núm. 82, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1953/1955, p. 1107):

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«... debemos cultivar y custodiar preferentemente el castillo del alma, porque de él procede la vida eterna. Mas este castillo, colocado en la tierra de los enemigos, se ve atacado por todas partes; por eso le debemos proteger con vigilante solicitud ... por todas partes: por abajo y por arriba, por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda. Por abajo le acomete la concupiscencia de la carne, que lucha contra el alma, ... Por ariba está inminente el juicio de Dios ... Por detrás está la delectación mortífera, que nace del recuerdo de los pecados pasados; por delante, la insistencia de las tentaciones; por la izquierda, la inquietud de los hermanos arrogantes y murmuradores; por la derecha, la devoción de los hermanos obedientes.»

En sus *Sermones de santos* (Sermón 2: *En la ascensión de la Virgen María*, titulado *Sobre el modo de limpiar, adornar y amueblar la casa*) San Bernardo comenta el versículo: «Entró Jesús en un castillo y una mujer llamada Marta le recibió en su casa» [PL. 183, 417]. San Bernardo va alternando los sentidos de este castillo: el mundo, la encarnación de Jesús, el seno de María, la casa o castillo de nuestra alma. Cita también para sus propósitos alegóricos el Prov. 4, 23: «Con toda diligencia guarda tu corazón, porque de él procede la vida.» El enemigo (se sobreentiende el demonio) puede vencer sobre «el muro de la continencia ... [y] el antemural de la paciencia» del castillo alegórico del alma (p. 707). Pero Jesús «entró en el castillo, y atacando al fuerte saqueó sus despojos ... quebrantó las puertas de bronce e hizo pedazos los cerrojos de hierro, sacando al prisionero de la cárcel y de la sombra de la muerte. Esta su salida fue por la puerta de la confesión ...» (p. 708).

[7] Una vez más referimos a nota el texto completo:

«Esta casa, hermanos míos, es un castillo del Rey eterno, pero sitiado por los enemigos. Así todos cuantos hemos jurado seguir sus banderas y nos hemos alistado en su milicia, ... tenemos necesidad de tres defensas para la custodia de este castillo, es a saber, de *alcázar*, de *armas* y de *alimentos* ... El muro es la continencia, y el baluarte la penitencia ... las *armas*, pero armas espirituales, potentísimas, no sólo para resistir las acometidas del enemigo, sino también para atacarle briosamente y vencerle ... Por otra parte no podemos ser apretados por hambre, de suerte que nos veamos compelidos a entregar el castillo a los enemigos ... «no vive el hombre de sólo pan, sino de toda palabra que proceda de la boca de Dios...». *Traidores* son, ciertamente, todos los que en este castillo del Señor intentan introducir a los enemigos, cuáles son los murmuradores ... Un bellísimo castillo habrán quitado a Cristo si entregas a sus enemigos el de Claraval ... trabajemos en mantener y defender el castillo de nuestro Señor y Rey ...» («De los tres preparativos de guerra que necesitamos para guardar y defender el castillo de Dios», *op. cit.*, pp. 861-863).

[8] *Sermon pour la Pentecôte: Mansionem (De la première chamberière, Oraison, apud Six sermons français inédits de Jean Gerson)*, Librairie Philosophique J. Urin, Paris, 1946, p. 74.

[9] He aquí un extracto del poema:

En beau lu fut il veraiment,
La ou Deu de le ciel descent.
En un chastel bel et grant,
Bien fermé e anenat,
Kar c'est le chastel de ammur
De tus solaz, de tuz sucur.
.....
Ou habiter ne poet nul mal.
Environ ad quatre tureles
En tut le mund ni ad si beles.
.....
Le castel est bel e bon,
Dehors depeint environ
De treis colours deversement.
E si est vert le fundement,
Ki a la roche se joint.
.....
La colur ki est en mi liu
Si est inde e si est bliu,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la tierce colur par en som
.....
Plus est vermeille ke n'est rose
.....
En mi la tur plus hautaine
Est surdant une fontaine
Dont issent quatre ruissel
.....
Santé porreit recoverer
K'a cel ewe peüst puiser.
.....
En cele bele tur el bone
I ad de invoire une trone,
.....
Ce est le chastel de delit
Cum la duce Virgine Marie
.....
La roche k'est si bien polie,
C'est le cuer la duce Marie,
Ki onkes en mal ne mollist
.....
Et de si tres bele verdur
Ce est la fei de la virgine
.....
C'est cele ki tant est vermeille
.....
E c'est la seinte charité
.....
Les quatre tureles en haut
.....
Sunt quatre vertuz kardinals.
.....
La baille k'est en mi formé
Signifie sa chasteté.

(*Le Château d'Amour*, Paris, 1918, pp. 105-106 y 111)

[10] También Jerónimo Gracián, el confesor y colaborador de Santa Teresa, se sirve de la misma cita bíblica en su *Lucidario*, en que elabora la imagen del castillo en términos muy cercanos a los de la reformadora. (Cf. Rodolph Hoonaert, *Saint Térèse écrivain*, Paris, 1922, p. 423). El estudio comparativo de ambos tratados, el de Teresa y el de Gracián, que es posterior, aún está por hacer.

[11] Cf. *Selected Treatises and Sermons Translated from Latin and German*, Faber and Faber, London, 1958.

[12] El estudio exhaustivo de todos los espirituales occidentales que se sirven de la imagen sería demasiado prolijo. Nos consta que no podemos mencionarlos a todos, y que hay casos numerosísimos en los que no nos hemos detenido. Recordemos aquí sólo algunos de ellos: San Gregorio nos ofrece la variante del alma como edificio de cuatro esquinas que son las cuatro virtudes cardinales, y que colapsa bajo la tentación *(Moralia)*, mientras que Guillaume le Clerc interpreta su castillo alegórico, guardado por las virtudes de la Humildad, la Fe, etc., en términos de la Virgen *(Besant de Dieu)*. En la célebre visión de Piers Plowman hay un castillo alegórico defendido por siete bellas porteras que son las siete virtudes, y que se encargan de combatir los siete pecados mortales. El converso Antonio Enríquez (Henrríquez) Gómez, de otra parte, aborda la imagen desde otra perspectiva en su *Política angélica* (Ruán, 1647), al concebir el templo de Salomón en la forma de tres alcázares consecutivos que guardan armonía con los tres orbes celestes. En el segundo Alcázar, llamado Palacio de Santidad, resplandece la Almenara o candelero de siete luminarias.) (Agradecemos el dato a nuestra colega Constance Rose de Northeastern University.) Pero parece obvio que ninguno de estos casos ofrece una explicación filogenética satisfactoria para la «invención» literaria teresiana.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[13] *Apud* Mario Martins, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1975, p. 280.

[14] Veamos la pormenorización de Dom Duarte:

«... en conssiiro no coraçom da cadahuũ de nos cynquo casas, assy ordenadas como costuman senhores. Prymeira, salla, em que entram todollos do seu senhorio que omyzyados nom som, e assy os estrangeiros que a ella querem viir. Segunda, camara de paramento, ou ante-camara, em que custuman estar seus moradores e alguũs outros notavees do reyno. Terceira, camara de dormyr, que os mayores e mais chegados de casa devem aver entrada. Quarta, trescamara, onde sse custuman vestir, que pera mais speciaaes pessoas pera ello perteecentes se devem apropriar. Quinta, oratorio, em que os senhores soos algũas vezes cadadia he bem de sse apartarem pera rezar, leer per boos livros, e penssar em virtuosos cuidados. E avemos em cadahũa destas casas aquellas doze paixoões que ja screvy, scilicet Amor, Desejo, Deleitaçom, Odio, Avorrecymento, Triste[za], Manssidoões, Sperança e Atrevymento, Sanha, Desperaçom e Temor. ... E pois a fim delles he seu começo, prymeiro a devemos ordenar em nosso coraçom, poendo na salla todallas cousas que nom tem outra, afora filhar prazer. Na camara do paramento as do preveito. As da saude corporal na camara do dormir. Nas trescamaras, os feitos da honrra ... O estudo specialmente seja guardado pera o serviçio de nosso senhor e seguymento das virtudes» (capítulo LXXXI, «Das casas de nosso coraçom, e como lhe devem ser apropiadas certas fiis», *Leal Conselheiro*, Ed. Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, pp. 303-304).

[15] Martins, *op. cit.* El erudito prodiga los ejemplos de tratadistas portugueses que alegorizan con el castillo en términos semejantes: Santo António de Lisboa (*Sermones et Evangelia Dominicarum*, siglo XIII); Frei Roberto (su *Château Périlleux* circuló ampliamente en portugués en el siglo XV); Frei Diego Rosario (siglo XVI), entre otros.

[16] San Juan de la Cruz ofrece una variante curiosa al imaginar su alma —o los grados de amor místico de su alma— en términos no de siete castillos, sino de siete bodegas cada vez más profundas. El poeta comenta uno de los versos del «Cántico espiritual», inspirado, como tantos, en el *Cantar de los cantares* (Cant. 2, 4):

«En la interior bodega de mi Amado bebí» ... Esta bodega que aquí dice el alma es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida; que por eso la llama *interior bodega*, es a saber, la más interior. De donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los grados de amor por do se sube hasta este último; y podemos decir que estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección ...

Es de saber, que muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene, más a esta última y más interior pocas llegan en esta vida, porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual...» (Canción 26, 3, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1964, p. 700).

También en la *Subida* (L. 2, 11, 9, *op. cit.*, pp. 415-416) el compañero de reforma de Santa Teresa se había referido a «las siete mansiones» que ha de pasar el alma hasta que la meta Dios en la celda vinaria (Cant. 2, 4) de su perfecta caridad.

[17] Recordemos las breves menciones de los castillos a lo largo de la novela: el alcázar encantado que apercibe Apolidón en el episodio de la Insula firme; el castillo de la Calzada donde Amadís arma caballero a Galaor en presencia de Urganda la Desconocida, y donde vence sobre cuatro caballeros; el castillo del Gran Rosal donde el rey Lisuarte de Bretaña y la infanta Celinda engendran un hijo. Pese a la aureola sacra (más bien mágica) que rodea a estos castillos, muy poco tienen que ver con el castillo de las siete moradas de la reformadora. Para paralelos adicionales entre la santa y los libros de caballería, cf. Cristóbal Cuevas García, «El significante alegórico en el castillo teresiano», *Letras de Deusto*, XXIV (1972), pp. 77-97.

[18] Cf. Pedro Hernández de Villalumbrales, *Libro intitulado Peregrinación de la vida del hombre* ... (Medina del Campo, 1552) (Micropelícula de la Hispanic Society of America).

[19] Agradecemos a nuestro colega y buen amigo Francisco Márquez Villanueva el que nos haya facilitado copia de su estudio inédito, leído ante la Modern Language Association de Chicago en 1967 y muy ampliado en su versión de 1982 (*Actas del Con-*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[30] El texto árabe original se encuentra en la edición de Paul Nwyia, *Textes inédites d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, tomo XLIV, Fasc. 9, Beyrouth ,1968, pp. 135-136. Nwyia también comenta las *Maqāmāt* en su *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Dar-el-Machreq Éditeurs, Beyrouth, 1970), y resulta curioso que no tome en cuenta aquí el ensayo de Asín Palacios (con quien tanto polemizó Nwyia) en torno al símbolo de los castillos en Santa Teresa y en el Islam.

[31] *Sāḍilīes y alumbrados, Al And*, vols. IX (1944) al XVI (1951).

[32] Cf. 'Ali B. Uthman Al-Jullābī al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism.* Trans. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial Series, vol. XVIII, London, 1976, p. 181.

[33] En la mayoría de los tratados musulmanes el demonio se concibe en la forma de un perro o león, pero en el texto šāḍilī del *Tanwīr* éste se transforma en una turba de sucias alimañas o bestias feroces que intentan abrir brecha para penetrar en el castillo (Cf. Asín, «El símil...», p. 271).

[34] Ya lo comenta Annemarie Schimmel al advertir los paralelos entre el símbolo de ambos tratadistas: «the Badhdad Sufi does not reach the psychological dephts of the great carmelite nun» (*Mystical ..., op. cit.*, p. 61).

[35] *Ihya 'ulum al-Din-Vivification des Siences de la Foi* (Analyse par G. H. Bousquet), Librairie Max Besson, Paris, 1955, pp. 215-216.

[36] Para un estudio más detallado del símil en Ibn-'Arabī, véase Miguel Asín Palacios, «Ibn Masarra y su escuela», en *Obras escogidas*, Madrid, 1964, p. 214.

[37] *The Triumphal ...*, p. 278. Nūrī prodiga las imágenes en la que el hondón de su alma o *qalb* se le representa como una morada o residencia. Es de sumo interés el capítulo XVI de las *Maqāmāt*, en que compara al corazón del místico con una casa de dos puertas, una de las cuales da al mundo, y otra al más allá, y en el interior de la cual está el Rey (Dios) protegido por doce visires o ayudantes. La imagen, que Nūrī pinta al detalle, recuerda poderosamente la que elabora Juan de los Angeles en sus *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, en la que doce jayanes cuidan la casa interior del alma. Se impone un estudio detenido de las posibles huellas islámicas en Juan de los Angeles: son muy significativas y casi siempre independientes de las que muestran Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

[38] Naŷm ad-dīn al-Kubrā describe con pintoresco detalle su alma iluminada espiritualmente, que se le representa como una casa en la que súbitamente se enciende un candil y se advierten las alimañas o impurezas espirituales que aún no ha purgado. Kubrā visualiza las alimañas en la forma de cerdos, leopardos, asnos, toros, elefantes (entre otros animales), que terminan por ser erradicados gracias a la continua oración del místico (*Die Fawā'iḥ al-Ǧamāl wa Fawātiḥ al-Ǧalāl*, Herausgegeben und Erlautert von Fritz Meier, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957, p. 25).

[39] He aquí un pasaje representativo del *Kitāb al-Tanwīr fī isqāt al-taqdīr* (Cairo, 1321 H.), de Ibn 'Aṭā' Allāh:

«... las moradas de la certeza mística y la luz que a todas ellas inunda aseméjase a los muros o cercos que rodean la ciudad y a sus castillos. Los muros son las luces y los castillos son las moradas de la certeza mística, que circundan la ciudad del corazón. Para aquel cuyo corazón está rodeado por el muro de la certeza y cuyas moradas, que son los muros de las luces a manera de castillos, están íntegras y firmes, no tiene Satanás camino para llegar a él ni en su casa encuentra habitación en que reposar...» (*apud* Asín, «El símil ...», pp. 263-264).

«El mismo autor del *Tanwīr*, el Šāḍilī Ibn 'Aṭa' Allāh de Alejandría, completa en otro libro su símil de los castillos, simbolizando este asalto de las tentaciones pasionales y diabólicas, no ya ... bajo la aislada figura de un león o de un perro, sino bajo la figura de una turba de inmundas alimañas y de bestias feroces que logran penetrar en el alma ...», *ibid.*, p. 267).

[40] El título en persa, «*Haft Paykar*», puede traducirse también por «Siete retratos» o «Siete efigies». El poema también ha sido titulado *Haft Gumbad* («*Siete cúpulas*»). Cf. Peter J. Chelkowski, *Mirror of the Invisible World. Tales from the Kamseh of Nezami*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1975, p. 113.

[41] Pese a su intensidad erótica, la obra ha sido interpretada frecuentemente desde esta perspectiva mística:

[*The Haft Paykar*] can be interpreted as mystical. Nezamī is an enigmatic poet

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

greso Internacional Teresiano, Salamanca, pp. 495-522). Véase también su estudio «La vocación literaria de Santa Teresa», en vías de publicación.

[20] Para éste y otros casos, cf. María Rosa Lida, «La literatura artúrica en España y Portugal», en *Estudios de literatura española y comparada*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966, pp. 134-148.

[21] Unamuno parece haber jugado con la idea desde años atrás, pues la menciona en carta a don Francisco Giner de los Ríos en 1899. Cf. Robert Ricart, «Le symbolisme du 'Château intérieur' chez Sainte Thérèse», *Bull. Hisp.*, LXVII (1965), pp. 27-41.

No hemos podido verificar un dato que interesaría sin duda a nuestro colega Márquez Villanueva: el P. Nazario de Santa Teresa Ruano, O. C. D., en su estudio *La psicología de Santa Teresa* (México, 1955) dice que la reformadora leyó al doctor Lobera, y que cita un libro suyo, el *Libro de las quatro enfermedades*, publicado en 1544, en una carta del 28 de mayo de 1569. Hemos buscado infructuosamente en la edición de las *Obras completas* de la BAC una carta de Santa Teresa que correspondiese a esa fecha: la única correspondiente a marzo de 1569 (fines de mes) no alude para nada al doctor Lobera. No sabemos si el P. Nazario se ha equivocado al citar el texto de la carta o la fecha de la misma, pero sería pertinente poder verificar el dato.

[22] «The Imagery of the Interior Castle and its Implications», *Ephemerides Carmeliticae*, XXI (1970), pp. 198-218.

[23] *Studies of the Spanish Mystics*. Macmillan, New York, 1951, vol. I, p. 17.

[24] *Apud The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rūmī*, East-West Publications, London/The Hague, 1978, p. 6. La erudita insiste en la superioridad espiritual de Aḥmad sobre su más famoso hermano Abū Ḥamid al-Gazālī o Algazel: no puede competir este último con su hermano «in depth of experience nor in beauty of language ... Abū Ḥamid is reported to have acknowledge his brother's superiority in the path of love ...» (*Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p. 294).

[25] Veamos dos pasajes del *Kitāb al-tayŷrīd* o *Libro de la desnudez espiritual de* Aḥmad al-Gazālī (Manuscrito Escurialense 1566, folios 36v y 37v):

(Fº 36v) El corazón, el espíritu y lo íntimo del alma son al modo de una perla que está dentro de una concha y ésta dentro de una jaula que está dentro de una habitación. La caja, la concha y la perla son como el corazón, el espíritu y lo íntimo del alma. Mientras no se llega a la habitación, no se llega a la jaula, y mientras no se llega a la jaula, no se llega al pájaro. Así también, mientras no se llega al corazón, no se llega al espíritu, y mientras no se llega al espíritu, no se llega a lo íntimo del alma ...

(Fº 37v) Su símil real y verdadero lo constituyen no más que tres círculos, cada uno de los cuales circunda al otro, y que son éstos: el círculo mayor es el mundo de los misterios; el intermedio es el mundo de los espíritus; el menor es el mundo de los corazones (*apud* Asín, «El símil...», pp. 265-266).

[26] Cf. sus estudios (*Il «Libro della Scala» e la questione della fonte arabo-spagnola della «Divina Comedia»*. Città del Vaticano, 1949, y *Nuove ricerche sol «Libro della Scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, 1972).

[27] El nombre del místico bagdadí es motivo de polémica: Annemarie Schimmel y Paul Nwyia, entre otros, consideran que debe ser «Abū-l-Ḥasan al-Nūrī», mientras que el gran experto y editor de Nūrī, Kāmil al-Sheibi, de la Universidad de Bagdad, insiste en la variante «Abū-l-Ḥusayn al-Nūrī».

[28] Preparamos para publicación la versión traducida de las *Maqāmāt al-qulūb*, acompañada de un estudio sobre los paralelos que ofrece con la espiritualidad europea medieval y renacentista.

[29] Consultada por nosotros al respecto de esta tradición mística islámica, nuestra colega y amiga Annemarie Schimmel nos propuso la posibilidad de que el texto anónimo de los *Nawādir* no hiciera sino parafrasear el capítulo VIII de las *Maqāmāt* de Nūrī de Bagdad. Difícil saberlo a ciencia cierta; pero, en todo caso, ya se trate de una elaboración espiritual de un místico posterior o de una paráfrasis consciente del símil de Nūrī, salta a la vista que, de una manera u otra, el símbolo de los siete castillos del alma se había popularizado en la literatura de los espirituales del Islam a lo largo de por lo menos ocho siglos de uso.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

who does not draw a sharp line between the erotic and the mystical, and very often he uses one as an illustration for the other ... The seven stories told by the seven princesses can be interpreted as the seven stations of human life, or the seven aspects of human destiny, or the seven stages of the mystic way (*ibid.*, p. 113).

[42] Tanto Chelkowski (*op. cit.*) como Rudolf Gelpke (Nezami, *Die Sieben Geschichte der Sieben Prinzessinnen*, Manese Verlag, Zürich, 1959) ofrecen magníficas reproducciones de estas miniaturas persas.

[43] Agradezco el dato a mi antigua compañera de Harvard, Wasma'a Chorbachi, y a mi colega Muḥammed Alwan, del Department of Near Eastern Studies, de Harvard University (agosto 1977).

[44] Las más exquisitas y rebuscadas disquisiciones se han llevado a cabo para explicar la sacralidad del dígito siete. Para San Gregorio el número seteno es la suma perfección porque «es compuesto de un primero par y de un no par primero, y de par que se puede dividir y del primer impar que no se puede partir». A esto se añade que la Santa Escritura lo tiene por número de perfección, y que en el séptimo día Dios descansó (*Morales*, fo. 111°; Sevilla, 1514, Biblioteca Nacional de Madrid, R/16641-52). San Agustín llama a la citada cifra el número de la ley de gracia. Se forma de cuatro y de tres: el cuatro simboliza la tierra, formada de cuatro elementos; mientras que el tres, por el contrario, es el paradigma de la Santísima Trinidad. Para los místicos el siete representa entonces la unión de lo terrestre y lo divino, además del misterio de la Redención.

También el Islam, como tantas otras religiones, atribuye al siete la perfección suma. Escuchemos lo que dice al respecto Peter Chelkowski:

«In Islam, seven is called the first perfect number. Combined of three and four, it is geometrically expressed as a triangle and a square. Traditionally there are seven seas and seven climes or geographical areas. Each is characterized by special physical conditions associated with the Body of the Universe and special psychic conditions associated with the Universal Soul. Each clime is symbolized by a planet which determines its color on earth by generating its own astral light. These colors are also expressed geometrically. This triangle symbolizes body, spirit and soul. The remaining four colors —red, yellow, green and blue— constitute a square and represent the active qualities of nature such as heat, cold, wetness and dryness; the four directions; the four seasons of the year; and the life cycle from chilhood to death» (*op. cit.*, p. 113).

Paul Nwyia (*Exégèse, op. cit.*, 332) argumenta, por su parte, que «Le nombre *sept* est coranique. Ainsi y a-t-il sept cieux (2, 29), sept portes de l'enfer (15, 44), sept sourantes *maṯānī* sept océans (31, 27), etc.» Tan cara es al Islam la sacralidad del número siete, que Muḥammad ben Abderraḥmān el Hamaḏānī le dedica su *Kitāb es-saba'iyyāt fī maovā'iz al-barriāt* (Cairo, 1323). La consagración universal que ha recibido la cifra es evidente: tampoco el misticismo judaico, como veremos en seguida, la ignoró en sus disquisiciones espirituales.

[45] *Apud* Henri Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Ed. Présence, Collection *Le Soleil dans le coeur*, Paris, 1961, p. 179.

[46] Kubrā hace referencia a los siete «cielos» interiores del alma, que son los siete planos del ser o las siete moradas místicas del «hombre de luz». Cf. Corbin, *ibid.*, página 122, y Kubrā, *op. cit.*, cap. 18.

[47] Resulta interesante aquí la coincidencia de Ibn-'Arabī con Nūrī: el primero llama a la morada séptima y final del éxtasis «sangre del corazón», mientras que el segundo la metamorfosea, como recordaremos, en un corindón o rubí, también de color rojo. (El *yāqūt* o corindón es alúmina cristalizada, de la cual son variedades muchas piedras preciosas, que pueden tener, por tanto, distintos colores. Sin embargo, los colegas árabes a los que he consultado al respecto coinciden en decirnos que el *yāqūt* se asocia principalmente a una piedra roja, que es las más veces el rubí.) El P. Nwyia traduce *yāqūt* por «jacinthe» (*Exégèse ..., op. cit.*, p. 333).

[48] Los cielos del paraíso según el *mi'rāŷ* o *Escala de Mahoma* son, del primero al octavo: de hierro, bronce, plata, oro, perla, esmeralda, rubí y topacio. Como vemos, aun cuando el séptimo cielo aquí no es el último, está constituido, como el de Nūrī, de rubí. De otra parte, estos paraísos se identifican o confunden a menudo con castillos: el séptimo, llamado «Ŷannat al-Na'īm», «es como el castillo de los paraísos, domina a todos y a él viene Dios ... es su casa propia». Como vemos, parece que

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

estamos ante una tradición consistente con la de Nūrī y Nezamī. Cf. José Muñoz Sendino, *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio*, Ministerio de Asuntos Extranjeros, Madrid, 1949, páginas 207-210; p. 215; p. 244.

[49] La noción simétrica de siete cielos, cuya contrapartida son siete estratos infernales, arranca, según Miguel Asín, de los primeros siglos del Islam. Cf. su *Escatología musulmana de la Divina Comedia*, Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid, 1961, páginas 227 y 233-235.

[50] Para un estudio a fondo de otros símbolos de posible filiación islámica en Santa Teresa, cf. nuestro ensayo «Santa Teresa y el Islam. Los símbolos del vino del éxtasis, la apretura y la anchura, el jardín del alma, el árbol místico, el gusano de seda, los siete castillos concéntricos», *Ephemerides Carmeliticae*, XXXIII (1981-2), páginas 629-678. Para otros estudios relacionados con el tema, cf. también «Anonimia y posible filiación islámica del soneto 'No me mueve, mi Dios, para quererte'» (*NRFH*, XXIV, 1975, pp. 243-266) (reproducido en una versión corregida en el presente volumen); «Huellas del Islam en San Juan de la Cruz» (*Vuelta*, XLV, agosto 1980, pp. 5-11); «Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabī de Murcia» (*Actas*, VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp. 473-477); «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús» (*NRFH*, XXX, 1981, pp 21-91), así como nuestro libro *San Juan de la Cruz y el Islam*.

[51] Deseamos dar testimonio de gratitud a nuestro colega Jaime Alazraki, de la Universidad de Harvard, quien nos puso sobre la pista de estos siete palacios del trono de Dios del misticismo judaico (cf. su «El Golem de J. L. Borges», en *Homenaje a Casalduero*, Gredos, Madrid, pp. 9-19). Gershom Scholem estudia a fondo los *Hejalot* en *Major Trends in Jewish Mysticism* (Schocken Books, New York, 1967) y *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (The Jewish Theological Seminary of America, New York 5720-1960). Para este estudio nos hemos servido de la traducción italiana de los *Hejalot* de Elio Piatelli, *I sette santuari (Hekhalot)*, ed. Boringhieri, Torino, 1964.

La bibliografía más reciente en torno a los Hejalot nos ayuda a situar mejor esta enigmática literatura. Estudios como los de Ithamar Gruenwald (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1980) e Ira Chernus (*Mysticism in Rabbinic Judaism*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982) continúan la tradición de Scholem y todavía enmarcan los *Hejalot* dentro de la literatura mística o esotérica del judaísmo antiguo. David J. Halperin (*The Merkabah in Rabbinic Literature*, American Oriental Society, New Haven, 1980) y Peter Schäfer («Merkavah Mysticism and Rabbinic Judaism», *Journal of the American Oriental Society*, CIV, 1984, pp. 537-541) son, sin embargo, más escépticos. Schäfer, a quien debemos una extraordinaria edición sinóptica de los *Hejalot* (*Synopse zur Hekhalot-Literatur*, in collaboration with Margarete Schlüter and Hans Georg von Mutius, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1981), se muestra muy cauteloso en relación al significado real de los *Hejalot*, ya que considera que aún sabemos muy poco de la realidad social e histórica que reflejan estos textos, que son, en última instancia, muy difíciles de distinguir de la literatura apocalíptica y midrášica. Halperin, al comentar el *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (cosa que hace en términos elogiosísimos en su reseña «A New Edition of Hekhalot Literature», *Journal of the American Oriental Society*, CIV, 1984, pp. 543-552), argumenta que la edición de Schäfer nos hace dudar que la literatura de los *Helajot*, tan marcadamente caótica, constituya un texto místico en el sentido estricto de la palabra. La verdadera meta de esta antigua literatura mágica parece más bien ser, para ambos estudiosos, una aventura que habría de procurar a los que la practicaran beneficios terrenales concretos. Ni siquiera el «ascenso celestial» era imprescindible: «the stay at-homes who recite the appropriate formula can share, vicariously, in its benefits» (*op. cit.*, p. 550). Halperin revisa, pues, la concepción clásica de Hai Gaon, que tanto terreno había ganado, de los *Hejalot* como manuales para un ascenso celestial: es obvio que esta literatura, a la que apenas habíamos tenido acceso directo, está atravesando una reinterpretación muy seria. Las nuevas hipótesis tienden a alejar a Santa Teresa de esta tradición judaica que parecería ignorar o supeditar lo místico en favor de gratificaciones mundanales.

[52] ¿O descendido? Scholen nos indica (*Major* ..., pp. 46-47) que en algunos trata-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dos, como el de los «Lesser Hekhalot» y el *Libro de Enoch*, se indica claramente la noción del ascenso a estos palacios, mientras que en el texto de los «Greater Hekhalot», «The visionary journey of the soul to heaven is always referred to as the 'descent to the Merkabah'. The paradoxical character of this term is all the more remarkable because the detailed description of the mystical process nonetheless consistently employs the metaphor of ascent and not of descent». Las razones para el cambio lingüístico, que debe haber ocurrido hacia 500 a. C., le resultan oscuras al maestro.

[53] Los personajes que narran su visión del trono de Dios son usualmente el rabino Ismael y el rabino Akiba, que en algunos textos hablan alternadamente.

[54] Las escatologías judía, musulmana y cristiana merecen sin duda un estudio comparativo a fondo que aún está por hacer. Las descripciones de los estratos celestiales de los *Hejalot* (que más tarde heredarán libros cabalísticos medievales como el *Zohar*) recuerdan poderosamente las leyendas de ultratumba musulmanas, en particular el célebre *Mi'rāŷ* o *Ascención nocturna de Mahoma*. Como se sabe, Asín Palacios demostró convincentemente la presencia de influencias islámicas en la escatología de la *Divina Comedia* de Dante, pero habría que estudiar las huellas que a su vez las descripciones ultramundanas de los *Hejalot* pudieran haber dejado sobre las leyendas musulmanas.

[55] *Apud* David R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism. The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*, KTAV Publ. House, New York, 1948, pp. 62-63.

[56] Muchos críticos traducen el término «yōrĕdē merkabah» por «riders in the Chariot»; pero Scholem los corrige y propone la versión de «the descenders of the Merkabah» (*Major ..., op. cit.*, p. 47).

[57] Esta himnología angélica, que reproducen parcialmente tanto Scholem como otros críticos, podría tener algún tipo de relación histórica con la himnología de los antiguos manuscritos del Mar Muerto (cf. Scholem, *Jewish..., op. cit.*, p. 29).

[58] Cf. *El Zohar. Versión castellana e introducción de León Dujoune* (5 vols.), Ed. Sigal, Buenos Aires, 1977.

[59] *The Thousands of Abū Ma'shar*, The Warburg Institute, University of London, 1968, pp. 10-11. Pingree nos refiere a una extensa bibliografía en torno a los palacios planetarios y sus sabios tutelares: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, Cairo, s. f., pp. 346, 391 y 508; *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Cheikho, Beyrouth, 1912, traducido por R. Blachère, Publ. Inst. des Hautes Études Marrocaines, XXVIII, Paris, 1935. Sobre el libro de Abū Ma'šar acerca de los templos planetarios, véase Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, traducido por C. E. Sachau, London, 1879, p. 187, y J. Lippert, «Abū Ma'šar's *Kitāb al-Ulūf*» WZKM, 9, 1895, pp. 351-358. Para los palacios planetarios babilónicos, cf. Markwart and Messina, *Catalogue of the Provincial Capital of Ērānshabr, Analecta Orientalia*, 3, Roma, 1931 (*op. cit., ibid.*).

[60] Sobre este problema, véase nuestro citado estudio «Anonimia y posible...».

[61] Ariel Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, ed. Nuestra Raza, Madrid, 1934, p. 266.

[62] La idea de la concentricidad parece débilmente sugerida en los *Hejalot*: «In sette santuari risiede ŢWŢRWSŲ', il signore Iddio d'Israele, e una camera e dentro d'altra ...» (I Sette ... *op. cit.*, p. 81); o, en la traducción de David R. Blumenthal: «Tootrusea - YHVH, Lord of Israel, dwells in seven palaces, in the inermost room thereof...» (*Understanding ..., op. cit.*, p. 62). En el *Zohar*, sin embargo, los palacios celestiales —que tienen su contrapartida en los infernales— ya parecen más cercanos a la concentricidad musulmana y teresiana: «este palacio [el segundo] está encerrado dentro del primero»; «dentro del palacio están encerrados otros cuatro palacios» (Ariel Bension, *El Zohar...*, pp. 268 y 275). Pero aquí hay que recordar dos cosas: cuando Mošé de León escribe en el siglo XIII, ya Nūrī de Bagdad había delineado el símbolo de sus siete castillos concéntricos desde hacía cuatro siglos. Si bien es factible suponer algún tipo de influencia de la idea primaria de los siete *Hejalot* judíos sobre Nūrī, también es plausible sospechar la posibilidad de una retransmisión cultural del misticismo islámico sobre la cábala, que nace precisamente en una España profundamente islamizada. En otras palabras, algunas de las insistentes elaboraciones del símbolo de los siete castillos concéntricos de Nūrī —o de algún otro musulmán— bien pudo haber encontrado terreno fértil entre los cabalistas de Sefarad, tan versados en general en la lengua árabe. Hechas estas salve-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dades, insistamos en lo fundamental: si ambos símiles —el hebreo de los siete palacios del trono de Dios y el árabe de los siete castillos del alma— provienen de alguna manera, como ya adelantamos, del común sustrato ideológico de los siete cielos planetarios, no es difícil concebir que ambas literaturas místicas hubieran podido desarrollar la idea de la concentricidad independientemente. Al fin y al cabo, bien miradas, una órbita está dentro de la otra en las antiguas cosmogonías que le fueron comunes a ambos pueblos semitas. Pero, una vez más, si bien profundamente emparentados, son los castillos-fortalezas microcósmicos de los musulmanes y no los palacios macrocósmicos de los hebreos los que parecen haber tocado decisivamente la literatura espiritual de la imaginativa Teresa de Jesús, tan «semita» en más de un sentido.

[63] Cf. Scholem (*Jewish ..., op. cit.*, p. 19): «The Hebrew term *Hekhaloth-Hekhal* meaning both «palace» and «temple», y Boringhieri (*I Sette ..., op. cit.*, p. 16): «Hekhal (singolare di Hekhalot), e parola di origine sumerica, con significato di «grande casa», passata poi a indicare «palazzo» o «tempio».

[64] Cf. al respecto nuestros citados estudios «Simbología mística islámica ...» y «Santa Teresa y el Islam...».

[65] Es encomiable en este sentido la labor de Alvaro Galmes de Fuentes, que ha inaugurado la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca (Ed. Gredos) con sus trabajos *Historia de los amores de París y Viana* (1970) y *El libro de las batallas* (1975). Son también muy importantes los estudios de los profesores L. P. Harvey, Reinhold Kontzi, O. Hegyi, Manuela Manzanares de Cirre, Joseph M. Solá Solé, Consuelo López Morillas, Louis y Denise Cardaillac, entre otros. Muchos de los pioneros en el estudio del aljamiado son aún de consulta indispensable: Francisco Codera, Asín Palacios, A. R. Nykl, Eduardo Saavedra, Pascual Gayangos, F. Guillén Robles. Cf. también nuestros trabajos en torno al tema: «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca» (*Bull. Hisp.*, LXXXII, 1980, pp. 16-58), reproducido en una versión revisada en este volumen); «Oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París» (HR, LII, 1984, pp. 41-5); «Las problemáticas profecías de San Isidoro de Sevilla y de 'Alī ibnu Ŷebir Alferesiyo en torno al Islam español del siglo XVI: tres aljofores del manuscrito aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París» (*NRFH*, XXX, 1980, pp. 343-366;
النبوءة في الأدب الأندلسي - المورسكي من خلال مخطوطة بالمكتبة الوطنية بباريس
(*Revue d'Histoire Maghrebine*, XXI-XXII, 1981, pp. 50-61), y, en colaboración con María Teresa Narváez, «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo, San Juan de la Cruz», (*RDTP*, XXXVI, 1981, pp. 17-51). Actualmente tenemos en preparación un libro en torno al tema: «La literatura clandestina de los últimos musulmanes de España», en colaboración con varios estudiantes graduados de la Universidad de Puerto Rico y de Yale. Cf. también los estudios de María Teresa Narváez: «Los moriscos españoles a través de su literatura aljamiada» (*Cuadernos*, Universidad de Puerto Rico, 1976, pp. 51-65) y «Mitificación de Andalucía como nueva Israel: el capítulo 'Kaida del-Andaluzziyya' de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo» (*NRFH*, XXX, 1981, pp. 143-167); *En defensa del Mancebo de Arévalo* (Tesis de Maestría, Departamento de Estudios Hispánicos, Universidad de Puerto Rico; inédito).

[66] Mi admirado colega Alvaro Galmes de Fuentes y la que escribe vamos a editar este manuscrito, precedido por un estudio lingüístico y literario, en la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, de Gredos (Madrid).

[67] Eduardo Saavedra se refiere a este pasaje:

A modo de algunos autos sacramentales, compara [el autor] 'la persona mumín a una çudad populosa de las çudades del mundo; y su alma y miembros, como la çerca y fuertes murallas della; y la fe y creyencia berdadera en la unidad de Dios y menzaxeria de su santísimo profeta Muhamat, *çala allahu alaih guaçalam*, que representa la Real persona del monarca dueño desta çudad'; y finge un bélico ataque de Luzbel, auxiliado por los vicios y pecados, dispuestos en cuatro escuadras. Contra ellas resiste victoriosamente el rey, asistido por su 'guacir el entendimiento', y seguido de todas las virtudes; inutilizando las 'traças ereticas y ardides soberbios' del demonio, 'con los tiros de artilleria de la teulujia y creyençia berdadera' (Discurso,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Memoria de la Real Academia Española, VI, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, Madrid, 1878, pp. 165-166).

Aunque más humilde, el esquema del hombre como fortaleza no deja de recordarnos las elaboraciones del Dr. Lobera, que destacara el colega Márquez Villanueva (cf. nota 19).

[68] Se sabe que los moriscos leyeron a Algazel porque hay versiones manuscritas de su *Iḥyā' 'ulum ad-dīn* llenas de anotaciones y comentarios. Aún lo estarían leyendo hacia el siglo XVI. (Cf. Julián Rivera y Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1912.)

[69] El mancebo de Arévalo lleva a cabo una elaboración bastante pedestre del simil, pero su ilustración del castillo espiritual corresponde a grandes rasgos a la de los espirituales europeos (y a muchos musulmanes) anteriores a Teresa. Agradecemos el dato a María Teresa Narváez:

(fol. 354r) Ḏiyššo 'Umar Bey ke el-alma hašta ke la fortifiqa el Šeñor en un alqassar rreal ke eš el kuwerpo i kel-ašento en lo máš fuwerte entere doš kolumnaš ke eš la fe i la ešperanssa y-eštaš kolumnaš šuštiriban šobre kuatro pilareš de oro y de palata ke šon el ayyuwno, el-aṣṣala y-el-azzka' y-el de palata eš el-amor ke še a de tener kon Allah i eštos pilareš šuštiriban en l-aštinensiyya y-en laš obraš y-en loš algoš (fol. 355v) y-en la raḥma y-el entendimiyento eš el Šeñor dešta al-qasar i gobierna kon libertad abšoluwta eš wwarda kontara todoš loš efetoš dichoš i todoš ban en šu demanda šino hallan rrešištenzziya entaranše dentoro del-alqassar.

En otro texto aljamiado anónimo, el ms. Escorial 1880, tenemos un pasaje que recuerda de alguna manera el esquema simbólico de los siete castillos o moradas espirituales. El autor narra un sueño que tuvo «un ṣāliḥ en la sibdad de Ṭunes», en el que contempla siete tiendas consecutivas. Cada una está presidida por un importante personaje de la religión musulmana y asociada a una virtud o morada espiritual específica. La última tienda, constituida de «k(a)laredad» y habitada metafóricamente por el propio Mahoma, es la morada de salvación:

«A ku(w)anto la ti(y)enda [p(i)rimera] + eš la ti(y)enda de Abū Bakri I(l)ṣṣidīq, i la dizen + ti(y)enda de kunp(i)limi(y)ento. La ti(y)enda segunda + eš la ti(y)enda de 'Umar Bnu Alḥaṭāb, i le dizen + ti(y)enda de f(a)rankesa. La ti(y)enda tercera eš + la ti(y)enda de 'Uṯmān, i le dizen ti(y)enda de rre+bentesi(y)a. La ti(y)enda ku(w)atrena es + la ti(y)enda de 'Ali Ibnu Abī Ṭālib, i (y)-en ela son + šuš hichoš Alḥasan wa Alḥusayni, i le dizen + ti(y)enda de la ġi(y)a. La ti(y)enda šeišena + + eš la ti(y)enda de 'Āyša, madre de loš + k(e)reyenteš, i le dizen ti(y)enda de la k(a)laredad. + La ti(y)enda šetena eš mi ti(y)enda [habla Mahoma] ke šalle + d-ela k(a)laredad, i (y)-eš la ti(y)enda de la šal+basi(y)on» (fols. 44v-45r; *apud* Reinhold Kontzi, *Aljamiado Texte*, II, Franz Steiner, Verlag Gmbh, -Wiesbaden, 1974, pp. 774-775).

[70] En abono de esta idea está el hecho de que la comunicación entre un confesor o maestro espiritual y su dirigido era casi invariablemente oral en tiempos de Santa Teresa. (Incluso es preciso añadir que órdenes religiosas como la carmelita conservan hasta el día de hoy la práctica de discutir a viva voz —y no mediante la lectura o escritura— las experiencias espirituales de su adeptos.) Cabe lamentar el minero de cultura mística que se silenció para siempre en los confesonarios de la España renacentista.

[71] *Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1968.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

V. ANONIMIA Y POSIBLE FILIACION ESPIRITUAL ISLAMICA DEL SONETO «NO ME MUEVE, MI DIOS, PARA QUERERTE»

[1] Leo Spitzer, «No me mueve, mi Dios...», *NRFH*, VII (1953), p. 611.

[2] En su artículo «De nuevo sobre el soneto "No me mueve, mi Dios..."», *NRFH*, XIX (1971), pp. 383-388, Carroll Johnson trata de conciliar las posiciones de Marcel Bataillon y de Leo Spitzer. Bataillon, como veremos más adelante, después de considerar como idea plausible que el soneto circulara anónimo por miedo a la acusación de iluminismo, parece concluir al final de su artículo («El anónimo del soneto 'No me mueve, mi Dios'...», en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, 1964, páginas 419-440), que se trata más bien de una anonimia inocente que no hay que problematizar. No sabemos por qué Carroll Johnson sólo toma en cuenta la primera consideración teórica del crítico, desvirtuando en el fondo su pensamiento. En todo caso su proposición, conciliatoria de ambos hispanistas, no deja de ser sugestiva: ya se trate de un poeta relacionado con los alumbrados, ya se trate de un jesuita, en ambos casos el autor pudo haber sido converso, pues en ambas corrientes espirituales abundaban estos descastados.

[3] Helmut Hatzfeld, «Influencia de Raimundo Lulio y Jan van Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles», en *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1968, pp. 35-119.

[4] «The little work must still be considered anonymous, and it is not surprising that the author of this exquisite literary work should remain incognito; for, as Legendre words it so neatly, «quand un pays a été ausis profondément catholicisé que l'a été l'Espagne, il faut bien qu'il nous ait laissé quelque chef-d'oeuvre que les historiens n'arrivent pas à attribuer à quelqu'un de ceux qu'ils connaissent». Sister Ciria Huff, *The sonnet «No me mueve, mi Dios». Its theme in Spanish tradition*, Washington, 1948, pp. 37-38; cita a Maurice Legendre, *Littérature espagnole*, Mayenne, 1930, p. 83.

[5] Georgius Schurhammer, S. I., y Josephus Wicki, S. I., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, t. 2, Roma, 1945, p. 535.

[6] A. M. Carreño, *Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*, México, 1915, p. 33.

[7] Marcelino Menéndez Pelayo, «La poesía mística en España», en *Estudios de crítica histórica y literaria*, II, Buenos Aires, 1944, p. 93.

[8] En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münsters, 1908.

[9] *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, Paris, p. 611.

[10] ... *Depuis la fin des guerres de réligion jusqu'à nos jours*, t. 1, Paris, 1929.

[11] Bataillon tiene razón cuando en su ensayo dice echar de menos un estudio más abarcador del asunto en el libro de Sister Mary Ciria: «Es curioso que Sister Mary sólo se refiera en una nota de su libro a esta aparición relatada por el cronista Joinville, pues es la expresión más gráfica del soneto» (*op. cit.*, p. 421).

[12] Robert de Clari, Villehardouin, Joinville, Froissart, Commynes, *Historiens et chroniqueurs du moyen âge*, Bruxelles, p. 299.

[13] Émile Dermenghem, «Essai sur la mystique musulmane» (prólogo a *L'éloge du vin* o *Al Khamriya* de Ibn al Fāriḍ), París, 1931, p. 31. También recoge la anécdota Margaret Smith, aunque sin asociarla al relato del hermano Yves, en su *Râbi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam*, Cambridge University Press, 1928, pp. 98-99.

[14] A. J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London, 1968, p. 43.

[15] He aquí algunas: «Once Râbe'a fell grievously sick. She was asked what the cause might be. I gazed upon Paradise, she replied, and my Lord disciplined me» (Farid al-Din Attar, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'. Memorial of the Saints*, tr. A. J. Arberry, London, 1966, p. 48); «When Râbi'a was asked what se had to say about Paradise she said, First the neighbour, then the house» (Margaret Smith, *op. cit.*, p. 71). (Respetamos las transcripciones fonéti-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cas del árabe de los distintos críticos y en nuestro propio caso nos regimos por el sistema de trasliteración de la revista *Al-Andalus*; de ahí las variantes.)

[16] «O God [exclama Rābi'a], if I worship Thee for fear of Hell, burn me in Hell, and if I worship Thee in hope of Paradise, exclude me from Paradise; but if I worship Thee for Thy own sake, grudge me not Thy everlasting beauty» ('Aṭṭār, *op. cit.*, p. 51).

[17] «Sufyān al-Thawrī asked her once what was the basis of her faith, and her answer revealed the secret of her whole life and the essence of all her teaching, when she said, «I have not served God from fear of Hell, for I should be like a wretched hireling, if I did it for fear; nor from love of Paradise, for I should be a bad servant if I served for the sake of what was given, but I have served Him only for the love of Him». Margaret Smith (*op. cit.*, p. 102) cita el *Qūt al-qulūb*, III, p. 57.

[18] *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931, 1981², p. 249.

[19] Baghdad, 1967, p. 10. Agradecemos al autor, profesor visitante de la Universidad de Harvard durante el año 1974-75, su valiosa ayuda en nuestro trabajo. Agradecemos también a nuestra antigua colega de Harvard, Wasma'a Chorbachi, su ayuda con la bibliografía y con las traducciones.

[20] «Once Shiblī was observed running with a burning coal in his hand. "Where are you going?", they asked. "I am going to set fire on the Kaaba, he answered, so that men may henceforward care only for the Lord of the Kaaba". On another occasion he was holding in his hand a piece of wood alighted at both ends. "What are you going to do?", he was asked. "I am going to set Hell on fire with one end and Paradise with the other, he replied, so that men may concern themselves only with God".»

[21] Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, p. 205.

[22] Reynold Nicholson, *Poetas y místicos del Islam*, México, 1945, p. 116.

[23] Así lo advierte 'Aṭṭār (*op. cit.*, p. 37), en una anécdota atribuida al egipcio Ḏu'l Nun: «One day Dho 'l-Nun's companions came to him and found him weeping. 'Why are you weeping?', they asked. 'Last night when I was prostrating in prayer, he replied, my eyes closed in sleep. I saw the Lord, and He said to me, 'O Abu 'l-Faiz, I created all creatures and they separated into ten parts. I offered the material world to them; nine of those ten parts turned their faces to the material world. One part remained over. That one part divided also into then parts. I offered Paradise to them; nine parts turned their faces to Paradise. One part remained over. That one part split likewise into ten parts. I brought Hell before them; all fled and were scattered for fear of Hell. Only one part remained over. Those who had not been lured by the material world, nor inclined after Paradise, neither were afraid of Hell, I said to them, 'My servants, you looked not upon the material world, you inclined not after Paradise, you were not afraid of Hell. What do you seek?' All raised their heads and cried, 'Thou knowest best what we desire'.»

[24] Asín (*op. cit.*, p. 247) cita la *Tohfa* (4-6), de Ibn-'Arabī.

[25] *Iḥyā'*, IV, 228-229, *apud* Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1935, p. 497. Algazel se sirve de numerosas leyendas o hadices para respaldar su posición doctrinal. A menudo Cristo es el protagonista. En este caso se trata de una simple devota: «Presentóse una devota ante Habán ben Hilal el de Basora, que estaba sentado en medio de sus discípulos, y le dijo: '... ¿Qué cosa es, a vuestro juicio, la generosidad?' interrogó la devota. 'Dar con liberalidad a los demás lo que se posee', respondieron todos. 'Eso es —replicó ella— la generosidad en las cosas de acá abajo. Pero ¿qué es la generosidad en la vida espiritual?' 'Servir a Dios con ánimo liberal, de buen grado y sin repugnancia.' 'Pero —volvió a replicar ella— ¿aspiráis a lograr por vuestro servicio alguna recompensa?' '¡Claro que sí!', le respondieron. '¿Y por qué eso?' 'Pues porque Dios mismo nos ha prometido premiar cada obra buena con su décuplo.' '¡Loado sea Dios! —exclamó la devota—. Si pues le dais uno y recibís diez, ¿en qué consiste vuestra generosidad?' 'Para mí, la generosidad consiste en que sirváis a Dios con ánimo grato, deleitándonos en su obediencia sin repugnancia alguna y sin aspirar por ello a recompensa ni premio, hasta tal punto, que os sea indiferente lo que vuestro Señor quiera hacer con vosotros. ¿No os da acaso vergüenza el pensar que Dios escudriña lo más íntimo de vuestros cora-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zones y se entera de que aspiráis al *do ut des*? ¡Aun en las cosas de acá abajo es fea esta actitud!'» (*Iḥyā'*, III, p. 179, *apud* Asín Palacios, *op. cit.*, p. 250).

[26] Asín Palacios, *Šāḏilíes y alumbrados*, *Al And*, XIV (1949), p. 19.

[27] *Ibid.*, *Al And*, XV (1950), p. 22.

[28] M. Bataillon, *op. cit.*, p. 427. Cita el *Edicto de los alumbrados de Toledo* (A.H.N.M., Madrid, Inquisición, lib. 1299, f. 552r, prop. núm. 1).

[29] *Los alumbrados. Orígenes y filosofía.* 1525-1559, Madrid, 1972, p. 275. El autor maneja el manuscrito núm. 14 del A.H.N.M., Sección de la Inquisición.

[30] Fray Domingo de Santa Teresa, O. C. D., *Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su época*, Roma, 1957, p. 35. El autor cita el artículo de Serrano y Sanz, «Pedro Ruiz de Alcaraz», *RABM*, 8, 1903.

[31] *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México, 1958, p. 68.

[32] «La espiritualidad española del siglo XVI. En torno a varios libros recientes sobre Miguel Servet y los alumbrados», *Ins*, 1974, núm. 325, p. 14.

[33] *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1944, p. 213.

[34] *Erasmo y España*, trad. de A. Alatorre, F. C. E., México-Buenos Aires, 1950, p. 572.

[35] *Lamentaciones*, Bruselas, 1611, p. 174, *apud* Antonio Márquez, *op. cit.*, p. 82.

[36] Asín Palacios, art. cit., *Al And*, XIII (1948), p. 267.

[37] *Ibid.*, XIV (1949), p. 8.

[38] *Op. cit.*, p. 255. Matices islámicos debe también tener —aunque no lo hemos visto señalado por ningún crítico— la notable presencia de la mujer en la espiritualidad española de los siglos de oro: alumbradas, beatas, santas canonizadas por la Iglesia. Es conocida la posición privilegiada de la mujer en la historia del misticismo islámico. Entre otros, véase el ya citado libro de Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam.*

[39] Domingo de Santa Teresa (*op. cit.*, p. 40) cita a Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición*, II, 110.

[40] A. Márquez (*op. cit.*, p. 104) cita la proposición 12 del Sumario de Alcaraz.

[41] El movimiento alumbrado estaba constituido mayormente por conversos. Hay prueba documental de que Alcaraz era converso judío. ¿Por qué manejaría entonces ideas afines a la espiritualidad islámica? Es un problema que necesita estudio. Adelantamos la posibilidad de que a estos marginados y conversos a medias les resultaría atractiva cualquier espiritualidad abierta y antidogmática. En este caso la sufí lo es, pues se ocupa de la relación del alma con Dios, prescindiendo de la ortodoxia estrecha y respetando todas las revelaciones. Posiblemente los conversos judíos acogen tempranamente estas ideas šāḏilíes, como más tarde acogerán a Erasmo y aun a Lutero. Recordemos también que otra descendiente de judíos, Santa Teresa de Jesús, hará suyas alegorías sufíes como la de los castillos, que estudiamos en el presente volumen.

[42] El motivo del amor puro se da también en Italia: el apóstata fray Bernardino Ochino lo predica en el famoso sermón que tanto preocupa a la discípula de Valdés, Giulia Gonzaga. El problemático *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesu Cristo crocifisso verso i cristiani* recoge asimismo ideas afines. El tema, según Bataillon, «culmina en Italia, entre los *spirituali* influidos por Juan de Valdés en lo que no sin razón se da en llamar la escuela del Beneficio de Cristo» (*Varia lección...*, p. 423). ¿Importa Valdés (entre otros españoles) el tema a Italia, o encuentra una corriente espiritual afín que reconoce y que elabora entonces a su gusto? El problema aún necesita estudio.

[43] En la primera versión de este estudio, publicada en la *NRFH*, XXIV (1975), páginas 243-266, todavía coincidíamos con las teorías de Asín Palacios, que un estudio minucioso de la literatura aljamiado-morisca nos ha obligado a matizar. De otra parte, hemos podido ampliar en éste y otros estudios las investigaciones del maestro en torno a la importante impronta islámica que muchas obras literarias españolas exhiben.

[44] Véase Juan de Avila, *Obras completas*, 2 ts., Madrid, 1952. Bataillon destaca la idea del amor perfecto en el *Audi, filia* de Avila, a quien debió serle muy querida la idea, que prodiga también en sus cartas personales.

[45] Quizá Menéndez Pelayo no estuvo tan desacertado al pensar que el soneto en cierto modo les fue útil a los ideólogos del quietismo francés.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[46] La primera edición es de 1628. Bataillon maneja la reimpresión de Madrid de 1630, donde también aparece el soneto. En la edición de Lisboa de 1645 vuelve a aparecer. Es eliminado, sin embargo, de la edición parisiense francesa de 1616, según observa Bataillon, y de la de 1670. Al gran hispanista le parece increíble que nadie intentase traducir el poema en Francia. Nos preguntamos si ante las polémicas de Camus y Sirmond, Fénelon y Bossuet no hubiese resultado peligroso (o al menos incómodo) intentarlo. Quizá la ausencia del soneto en estas ediciones francesas sea elocuente.

[47] Cf. Gerald Brenan, «The alumbrados», apéndice II de su libro *Saint John of the Cross. His life and poetry*, Cambridge University Press, 1973, p. 198.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VI. CRONICA DE LA DESTRUCCION DE UN MUNDO: LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA

* Deseamos dar constancia de nuestro agradecimiento a las instituciones que han ayudado a hacer posible este trabajo: a la National Endowment for the Humanities, que nos otorgó una beca para la investigación de manuscritos árabes y aljamiados en las bibliotecas de Madrid, Granada, Cairo, Bagdad y Teherán y para la consulta con especialistas en el tema en esos países (1976); a la Oficina de Coordinación de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, que nos ofreció ayuda económica para un viaje de investigación y búsqueda de manuscritos aljamiados a Madrid, Aix-en-Provence, París y Londres (1977-1978), y al Comité de Asuntos Académicos del Decanato de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico por su asistencia con recursos como la mecanografía y las fotocopias. Muy en especial va nuestra perpetua gratitud por la invaluable ayuda de María Teresa Narváez, nuestra ayudante de investigación en temas de literatura aljamiada (1976-1978), a quien tanto deben estas páginas.

[1] Recordemos, entre tantas otras turbulencias históricas, las invasiones de almohades y almorávides (cf. sobre todo Phillip K. Hitti, *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, New York, 1968).

[2] No sólo obligados, sino a menudo humillantes. El cronista Gaspar Escolano recuerda el bautizo de los moriscos valencianos cuando la caída de Gandía: «Bautizábanlos con escobas y ramos mojados en una acequia» (*Décadas*, II, p. 690).

[3] Cf. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957, y Antonio Domínguez Ortiz, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XII-XIII (1963-1964), pp. 113-128.

[4] Para casos muy interesantes de asimilación vacilante y a medias de parte de la comunidad criptojudaica, véase Albert A. Sicroff, «Clandestine Judaism in The Hieronymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe», *Studies in Honor of N. J. Bernadete*, New York, 1965.

[5] *Apud* Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, Madrid, 1975, p. 47.

[6] Hoy se encuentran en la Biblioteca Real de Madrid, y Alvaro Galmés de Fuentes los ha transcrito parcialmente (*El libro de las batallas*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1975).

[7] Estos manuscritos, que catalogaron Julián Ribera y Miguel Asín Palacios (*Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912), se encuentran hoy en el Instituto de Estudios Arabes «Miguel Asín», de Madrid.

[8] Podemos esperar aún nuevos hallazgos: recientemente René Dagorn, Teresa Losada y María Victoria Villuendas han dado noticia de un descubrimiento interesante: «Un nuevo fondo de manuscritos árabes fragmentarios de la Biblioteca Nacional de Madrid» (*Al And*, XLII, 1977, p. 123-166). La breve catalogación que ofrecen incluye manuscritos aljamiados.

[9] Ottmar Hegyi, especialista en el tema, opina —y creemos que con sobrada razón— que el empleo de los caracteres árabes en el aljamiado no se debía a razones de secretividad (la Inquisición disponía de expertos en dicha lengua y, por tanto, en el alifato), sino más bien a razones de apego religioso y cultural al lenguaje sagrado de la revelación. En su brillante estudio «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas» (*Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Gredos, Madrid, 1972), Hegyi explora el «aljamiado» o el uso del alfabeto en lenguas tan diversas como el persa, el hindi, el turco, el chino, el sánscrito. Sin duda la secretividad no sería el único móvil para tal práctica. Recordemos de otra parte que en la Península el aljamiado se venía utilizando (aunque no con tanta frecuencia) desde la Edad Media: cf. A. R .Nykl, «Aljamiado Literature: El Rrekontamiento del Rrey Alisandere» (*Revue Hispanique*, CLXXII, 1929, páginas 409-611).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[10] «Language and Literature of the Moriscos», *British & Foreign Review*, VIII (1839), pp. 63-95.

[11] Discurso de ingreso a la Real Academia Española, *Memorias de la Real Academia Española*, VI, Madrid, 1889, pp. 140-328.

[12] En Puerto Rico debemos mencionar el caso de nuestra alumna y ayudante de investigación María Teresa Narváez, que se está iniciando brillantemente con estudios y publicaciones en el tema.

[13] «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», *Actas, op. cit.*, p. 22.

[14] H. E. J. Stanley, «The Poetry of Mahomet Rabadán» (*Journal of the Royal Asiatic Socieyt of Great Britain and Irelad*, VI (1878), p. 200.

[15] «Textos aljamiados: poesía religiosa morisca» (*Bull. Hisp.*, LXXII, 1970, páginas 311-327).

[16] Somos muy conscientes de la injusticia histórica que implicó la conquista y colonización de América en términos de la destrucción y asimilación de las culturas precolombinas (cf. Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista*, México, 1974). Sin embargo, es innegable la sensación de fecundidad desbordante que ofrecen los descubridores desde su punto de vista (que es el de la literatura española) cuando hacen relación del Nuevo Mundo en sus crónicas.

[17] Cristóbal Colón, *Diario del descubrimiento, estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar*, Ed. del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976.

[18] «Bernal Díaz del Castillo and Amadís de Gaula», *Homenaje a Dámaso Alonso*, II, Gredos, Madrid, 1961, pp. 95-114.

[19] Manuscritos que, en todo caso, parecen constituir mayoría.

[20] Tengamos presente, sin embargo, que —como recuerdan L. Cardaillac y J. Caro Baroja— no siempre se aplicaban las pragmáticas contra los moriscos, que a menudo pagaban porque les fueran levantadas. Esto ocurrió sobre todo en Aragón, donde por razones económicas los bautizos forzosos tardaron más en instituirse y en llevarse a cabo.

[21] Hay, naturalmente, excepciones. Algunas comunidades, sobre todo la de Valencia, conservaba su árabe, y allí acudían muchos criptomusulmanes del resto de la Península a aprender la lengua de su antepasados (cf. García Arenal, *op. cit.*).

[22] George Ticknor, *Historia de la literatura española*, IV, M. Rivadeneyra, Madrid, 1881-1885, p. 420.

[23] Este manuscrito ofrece muchos ejemplos de pronunciación andaluza (aspiración de la «j», sustitución de la «z» por «s») que parecen indicar un autor o un copista andaluz, a pesar de haber sido hallado el manuscrito entre los de Almonacid de la Sierra.

[24] *Breve compendio de nuestra ley y sunna* (Cambridge, Dd. 9.49, fol. 77r-v). Utilizamos en líneas generales el sistema de transcripción del aljamiado de L. P. Harvey en nuestras propias transcripciones. Cuando citamos distintos autores, respetamos su sistema particular de transcripción; de ahí las variantes.

[25] Cf. nuestros estudios «San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético» (*BHS*, LV, 1978, pp. 19-32); «Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabī de Murcia» (*Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, Canadá, 1980, pp. 473-477), y nuestro libro *San Juan de la Cruz y el Islam*.

[26] *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, 1952, Ed. Gayangos, páginas 101-102, *apud* Gilman, *op. cit.*, p. 99.

[27] *Ibid.*, p. 167.

[28] Cf. su *Lengua y literatura de Borges*, Ariel, Barcelona, 1983.

[29] Nuestra antigua colega de Harvard, Wasma'a Chorbachi, nos ofrece otra alternativa para la desvirtuación del término *taqiyya*. Acaso esté vagamente asociado con la variante تقي, que significaría algo así como «hombre hermoso en o por la presencia de Dios». En cualquier caso, el elevado sentido religioso anterior del término se ha perdido.

[30] «Les mystiques... [musulmanes] ... ont convenu d'exprimer par des métaphores leurs découvertes et leurs états spirituels; si les images parfois étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne. Les mystiques ont arrangé un langage que ne comprennet pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils expriment leur état comprend le sens de leur termes, mais celui qui n'y participe pas le sens lui est interdit... Certaines initiées ont exprimé différents degrés de la contemplation

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystique par ses symboles de vêtements, boucles de cheveux, joues, grain de beauté, vin, flambeaux, etc... qui aux yeux du vulgaire ne forment qu'une brillante apparence... Ils ont signifié par la boucle la multiplicité des choses qui cachent le visage de l'Aimé... le vin représente l'amour, le désir ardent et l'ivresse spirituelle; le flambeau l'irradiation de lumière divine dans le coeur de celui qui suit la voie...» (páginas 62-63). Cf. también la insistencia en este lenguaje técnico en manuales de sufismo como el *Kitāb al Lumaᶜ* de al-Sarrāŷ (*Gibb Memorial Series*, XXII, London, 1914).

[31] Cf. nuestro citado ensayo «Los lenguajes infinitos...».

[32] Nos ocupamos largamente de este problema en nuestro artículo en colaboración con María Teresa Narváez, «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La mora de Úbeda, El Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz», *RDTP*, XXXVI (1981), pp. 17-51, y en nuestro citado libro *San Juan de la Cruz y el Islam*.

[33] Cf. su póstumo *Šāḏilies y alumbrados*, *Al-And*, IX (1944), al XVI (1951).

[34] Hemos traducido del árabe clásico su *Maqāmāt al-qulūb* (*Moradas de los corazones*), ed. por Paul Nwyia (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, XLIV, 9, Beyrouth, 1968, pp. 119-154), opúsculo que nos parece importantísimo para entender la mística española del Siglo de Oro.

[35] Tanto Saavedra como Harvey atribuyen al Mancebo de Arévalo dos manuscritos: la citada *Tafçira* y el *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* (Biblioteca Nacional de Madrid, Res. 245). El Mancebo colabora con el morisco aragonés Reminŷo en la redacción del ya citado *Breve compendio de nuestra ley y sunna* (Cambridge Dd. 9.49).

[36] Cf., entre otros, sus artículos «Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge», *Al And*, XXIII (1958), pp. 49-74; «Castillian Mancebo as a calque of arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo got his Name» (*Modern Philology*, LXV, 1967, pp. 130-132); «Yūse Banegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos» (*Al-And*, XXI, 1956, pp. 297-302). Cf. también María Teresa Narváez, *En defensa del Mancebo de Arévalo*, tesis graduada, Univ. de Puerto Rico (inédita), entre otros estudios.

[37] *Apud* Harvey, «Un manuscrito aljamiado...», p. 65.

[38] Ni Harvey, ni María Teresa Narváez, ni la que escribe hemos podido dar con el manuscrito «La peregrinación del Mancebo de Arévalo», que cita Gayangos (*op. cit.*, páginas 78-79) como existente en la «Royal Library, Madrid», pero por la descripción que hace el estudioso parece tratarse de un manuscrito distinto de los atribuidos al autor hasta la fecha.

[39] Cf. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970.

[40] Cf. su versión «coránica» de la creación del mundo en el *Breve compendio*, folios 24r y ss.

[41] Para un ensayo notable sobre la delicadeza de los matices del pensamiento místico del persa Šabastarī, cf. Toshihiko Izutsu, «The Paradox of Light and Darkness in *The Garden of Mystery* of Shabastari», *Analogical Qualities of Literature* (1971), pp. 288-307.

[42] Hacemos la siguiente advertencia al transcribir la *Tafçira*: en la copia fotostática que poseemos del manuscrito (y que agradecemos profundamente al Director del Instituto de Estudios Arabes, señor Elías Terés, nos autorizase a reproducir) la numeración de los folios no siempre ha salido con claridad. En algunos casos nos ha sido necesario calcular aproximadamente el número al que debe corresponder el folio, tomando en cuenta los folios fotocopiados que sí han conservado la numeración. De ahí que exista un margen de posible error en la foliación por la que nos guiamos.

[43] Cf. Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Paris, 1958.

[44] Cf. Alessandro Bausani, «About a Curious 'Mystical Language' Bâl-A i-BALAN», *East and West*, IV (1954), pp. 234-238.

[45] Parece que es de factura suya y no de Baray de Reminŷo, pues el tratado que citamos del *Breve compendio* se repite en el *Sumario*.

[46] Cf. «Le passage des morisques en Languedoc», *Annales du Midi*, LCCCIII (1971), página 297.

[47] Ni nosotros ni el colega Harvey, con quien consultamos, hemos podido dar con el significado exacto del vocablo *gribegax*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[48] Cf. los importantes estudios de Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote* (Taurus, Madrid, 1975) y L. P. Harvey, «The Moriscos and Don Quixote» (Sobretiro del *Inaugural Lecture in the Chair of Spanish Delivered at the University of King's College*, November 11, 1974).

[49] Para el intento de fechar el *Breve compendio*, cf. Harvey («Un manuscrito aljamiado...»; María Soledad Carrasco (*El problema morisco en Aragón a comienzos del reinado de Felipe II*, Madrid, 1969) y nuestro citado «Estudio sobre la espiritualidad...».

[50] Confuso tanto por su contenido como por su estado de deterioro.

[51] ¿Tendrá relación el misterioso verbo «almmusido» con la raíz árabe *m-s-d* «masajar»? (Cf. J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, New York, 1976). ¿O con «morsido» («mordido»), de origen románico?

[52] *The Arab Mind*, New York, 1973.

[53] *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, 1975.

[54] *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1966.

[55] *Rebeldes y Heterodoxos*, Barcelona, 1972.

[56] «Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieira», *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Centro Cultural Portugês, 1970.

[57] En su brillante estudio *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1978, Iris M. Zavala explora el problema de las profecías en el siglo XVIII.

[58] *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965. Miguel José Hagerty ha editado las tabletas de plomo: *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Ed. Nacional, Madrid, 1980.

[59] Cf. sobre todo el *Persiles y el Coloquio de los perros* en el caso de Cervantes, y la *Juventud de San Isidro* y la *Vida de San Pedro Nolasco* en el de Lope de Vega.

[60] «I de komo Allah noš rrebela kašoš ... loš kuwaleš šusederán dešpuwéš de nuweštoro padre Edam... de modo ke ešta departensiya [del Corán] eš ǰštoriyal» (*Breve compendio*, fol. 73v).

[61] Mercedes Sánchez Alvarez, *El Manuscrito miscelánco 774 de la Biblioteca Nacional de París*, CLEAM, Gredos, Madrid, 1982, p. 252.

[62] M. Sánchez Alvarez [*ibid.*, p. 347] traduce «jabarín» por «jabalí», del árabe *jabaliyy* (جبلي). No deja de ser curioso que el término árabe جبّار *(ǧabbār)* signifique «gigante», «tirano», «opresor». ¿No estaría pensando el morisco en esta otra posibilidad, que tan bien encaja con el sentido del aljofor?

[63] Es posible que este autor conozca de cerca los hechos o que sea aragonés, pues más adelante nos dirá que «... la menor t^erebulaçi^yón será en Aragón i yen Gü^wesca (Huesca)...» (fol. 282r; *ibid.*, p. 241).

[64] Pascual Gayangos (*op. cit.*, p. 81) ofrece una versión al inglés de este texto, con variantes de interés. Véase L. López-Baralt y Awilda Irizarry, «Dos itinerarios moriscos secretos del siglo VXI: el ms. 774 París y el ms. T-16 RAH» (en prensa en el *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VII. LAS DOS CARAS DE LA MONEDA: EL MORO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA RENACENTISTA

[1] Utilizamos el término «maurofilia» entre comillas en atención a que está siendo objeto de profundas revisiones por parte de la crítica. Claudio Guillén («Literature as Historical Contradiction. *El Abencerraje*, The Moorish Novel and the Ecloque», *apud Literature as System*, Princeton Univ. Press, 1971) sugiere que el concepto de la «maurofilia» literaria debe replantearse, en atención a que su campo semántico no incluye al moro histórico, denostado socialmente en la España renacentista. Francisco Márquez Villanueva pone en duda las conclusiones de Guillén por parecerle que las letras «maurófilas» contribuyen a dignificar, siquiera de manera oblicua, a la nueva minoría. En el fondo los dos estudiosos tienen su punto de razón, ya que, aun cuando estamos con Márquez Villanueva en su interpretación de la «maurofilia» literaria, en la que nos detendremos más adelante, resulta difícil sustraernos de la impresión profundamente contradictoria que nos produce la novela morisca frente a los hechos atroces que le fueron contemporáneos. He aquí la posición de Márquez Villanueva:

«Claudio Guillén somete a una profunda revisión el concepto mismo de "maurofilia", inadecuado por carecer de una referencia clara a la verdadera identidad social del moro o morisco español, que continuó siendo objeto de máximo repudio. La exaltación del moro ahidalgado y caballeroso solamente ahondaba el desprecio hacia el morisco, por definición el más bajo estrato de plebeyez... No creo decisiva, sin embargo, tan sutil distinción. La "maurofilia" acertaba de lleno al romper una lanza por la "virtud" del moro, cuyo problema no consistía en discriminación clasista, sino en un estereotipo primordial de menosprecio cultural y degradación humana... La imagen del moro como dechado de valores aristocráticos y de curso mayoritario tendía a restaurar, con gran inteligencia, la dignidad potencial de todo el grupo, sin inmediata distinción de niveles sociales» («La criptohistoria morisca (Los otros conversos)», *Cuadernos Hispanoamericanos*, CCCXC, 1982, p. 8).

Con todo, Márquez Villanueva acepta que las protestas solapadas de esta literatura idealizante fueron totalmente ineficaces en el terreno práctico: nada fue capaz de detener a las autoridades inquisitoriales y al antisemitismo rampante en la España de los Felipes. De otra parte, la básica ambigüedad de esta novela morisca permitía que se leyera como literatura de entretenimiento. Su posible mensaje disidente era en el fondo «demasiado sutil para resonar más allá de círculos selectos y más o menos convencidos» (*op. cit.*, p. 8).

[2] *Orígenes de la novela*, t. I, CSIC, Santander, 1943, p. CCCLXXXVI.

[3] «La maurophilie littéraire en Espagne au XVI[e] siècle», *Bull. Hisp.*, XL (1938), páginas 50-157, 281-296, 433-447; XLI (1939), pp. 65-85, 345-351; XLII (1940), pp. 213-227; XLIII (1941), pp. 265-289; XLIV (1942), pp. 96-102; XLVI (1944), pp. 5-25. Luis Morales Oliver (*La novela morisca de tema granadino*, Universidad Complutense, Madrid, 1972) tampoco confiere a la literatura «maurófila» ninguna motivación histórica seria.

[4] Francisco López Estrada propone que el barón de Bárboles era judío converso. Sea como fuere, este señor de moriscos defendió el *status quo* de la convivencia mudéjar, que tanto se prolongó en Aragón, y al hacerlo se comportó como un típico noble aragonés para quien la tolerancia religiosa no estaba reñida con sus propios intereses económicos. Véase F. López Estrada, *El Abencerraje y la hermosa Jarifa. Cuatro textos y su estudio, RABM*, Madrid, 1957, y «El Abencerraje de Toledo, 1561», en *Anales de la Universidad Hispalense*, XX (1959), pp. 1-60. De otra parte, López Estrada y John E. Keller establecen un curioso paralelo entre la visión idealizada del morisco español y el ennoblecimiento que el indio norteamericano recibe de parte de sus opresores blancos una vez deja de constituir una amenaza para los planes de expansión territorial de los Estados Unidos:

«Spaniards looked back apparently with a kind of nostalgia to days of yore when th Moor was a dashing and menacing figure in the national history... The Spanish

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

attitudes towards the Moor somewhat parallels that of modern American to the noble Redskin long after the need had passed to cower behind palisaded forts along the Ohio and curse the fiendish outrages of a savage and very menacing enemy» [*El Abencerraje (Spanish Text According to the Inventario of Antonio de Villegas and Translation)*, The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1964, p. 12.]

[5] «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *apud Crónicas sarracinas*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982, pp. 7-25. Cf. también los recientes estudios de Israel Burshatin, «Power, Discourse and metaphor in the Abencerraje» (*MLN*, 99, 1984, pp. 195-213), y «The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the *Poema de Mío Cid*», *Kentucky Romance Quarterly*, 31 (1984), pp. 269-280.

[6] Para los avatares de la publicación de las dos partes de las *Guerras civiles de Granada*, véase sobre todo María Soledad Carrasco, *The Moorish Novel El «Abencerraje» and Pérez de Hita*, Twayne Publishers, Boston, 1976. La autora nos llama la atención sobre otras circunstancias elocuentes relacionadas con dicha publicación: Pérez de Hita, que vivió toda su vida entre Murcia y Granada, hace imprimir la primera parte de su obra en Aragón, conocido emporio de moriscos defendidos hasta fechas muy tardías por la nobleza cristiana de la región. La segunda parte de las *Guerras civiles* no ve la luz hasta 1619, pero la profesora Carrasco nos da noticia de los esfuerzos por parte del autor de publicarla en 1610, y comenta: «Considering the fact that 1610 was the year of the expulsion of the Moriscos, it appears likely that the publication project had something to do with efforts to counteract the measure» (*ibid.*, p. 85). Cuando al fin se publica la obra, varias copias llevan una dedicatoria en la que se hace mención de un impresor de Cuenca, y la estudiosa nos recuerda que Cuenca era la capital de una región que había sido privada de un importante segmento demográfico de origen morisco granadino en el momento de la expulsión. También es posible, de otra parte, que Angelo Tanao, comerciante veneciano establecido en Zaragoza, haya puesto el libro de Pérez Hita bajo el patronato de don Juan de Aragón, yerno de un señor de moriscos (Martín de Aragón) relacionado con Jiménez de Embún en los eventos de 1559 y conocido opositor de la Inquisición. Por último, le resulta sospechoso a María Soledad Carrasco que quien otorgue la aprobación para la primera parte de las *Guerras civiles* (1598) sea el Licenciado Gonzalo Mateo de Berrío, graduado de la Universidad de Granada y miembro del grupo literario que se reunía en casa de los Granada-Venegas. Berrío debe haber sido de ancestros mezclados y guardaría simpatía para la evocación admirativa que hace Pérez de Hita del antiguo reino nazarí. En su aprobación se limita a declarar que las *Guerras civiles*, traducidas del árabe, constituyen una obra de entretenimiento que no tiene nada de objetable.

[7] Cabanelas (*El morisco granadino Alonso del Castillo*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1965) considera que Luna y Castillo se arriesgan a participar en tan espinosa empresa porque los favorecía la confianza oficial de que disfrutaban como traductores del rey. De otra parte, tendrían una personalidad acomodaticia exenta de fanatismo y procurarían sacar el mejor partido de una situación que al parecer aceptaban plenamente. Miguel de Luna, más joven y entusiasta, debió, según Cabanelas, arrastrar al más viejo y «católico» Castillo a la aventura de la falsificación de los textos plúmbeos.

Se sabe que ambos moriscos tradujeron por turno el impresionante hallazgo, ya que las autoridades quisieron reducir a un mínimo las posibilidades de fraude: la primera traducción la llevó a cabo Luna y luego se le encargó otra a Castillo para que la hiciese sin ver la que tenía hecha Luna.

Parece ser que los sinuosos traductores se tenían reservado un importante papel en el develamiento de estos plomos apócrifos. El libro plúmbeo titulado *Historia de la certidumbre del santo Evangelio* «predice» que el texto sería descubierto gracias a un venerable sacerdote (alusión indudable a don Pedro de Castro, arzobispo de Granada) y que luego se celebraría un gran concilio en la isla de Chipre «donde una humildísima criatura habría de explicar el contenido del libro de la Certidumbre con la luz del Espíritu Santo» (*op. cit.*, p. 207) hasta que todos quedasen convencidos, la ley fuera una y el error no imperase más sobre la tierra. Entonces haría su aparición el Anticristo. Aunque Cabanelas no lo indica, cabe pensar que esta «humildísima criatura» a cuyo cargo estaba la exégesis del libro no fuera otro que Alonso del Castillo o Miguel de Luna. Estos serían, indudablemente, los únicos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verdaderamente capacitados para glosar semejante texto. De ser esto cierto, nuestros autores llevaron a cabo una discreta pero atrevidísima autoglorificación de sus personas que hubiera resultado muy útil para sus planes de subvertir el proceso de la expulsión masiva de sus hermanos moriscos.

[8] *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Brill, Leiden, 1970, pp. 10-11. L. P. Harvey concuerda con las motivaciones promoriscas de Miguel de Luna en su ensayo «The Moriscos and Don Quijote», Inaugural Lecture in the Chair of Spanish Delivered at the University of London King's College», Nov., 1974.

[9] Agradecemos al colega Márquez Villanueva que nos haya facilitado copia mecanografiada de sus ensayos inéditos. Véase también su estudio «El moro Ricote o la hispana razón de estado», *apud Personajes y temas del Quijote*, Taurus, Madrid, 1925, pp. 229-335.

[10] Márquez Villanueva propone como probable el linaje morisco de muchos de estos autores «maurófilos» que a él le parecen disidentes sociales y políticos. Pérez de Hita pudo tener, según el crítico, antigua estirpe musulmana, mientras que Vicente Espinel pudo haber sido converso de moro o de judío o de ambos a la vez. Márquez Villanueva asegura que está por hacer la tarea de la «identificación de ingenios de linaje morisco» («Criptohistoria...», p. 18). María Soledad Carrasco, por su parte, no se muestra tan segura de la posible ascendencia mora de Pérez de Hita: cree que se muestra objetivo por igual con cristianos y moriscos y que algunas de sus frases denostativas («los más infames y perros moriscos hereges» (II, 98, cap. 10) jamás escaparían de labios de un converso de moro (*The Moorish...*, p. 77). Aquí nos permitimos diferir de nuestra admirada colega: a menudo fueron los conversos los que más duros se mostraron con su antigua casta, justamente para distanciarse de ella. Basta recordar que Fernando de Rojas llama a los judíos «pueblo de perdición» mientras Miguel de Luna asegura que los musulmanes, incapaces de entender la ley de Cristo, se condenarán para siempre en el infierno.

[11] *Guerras civiles de Granada*, vol. I, Imprenta de E. Bailly-Baillière, Madrid, 1913, p. 123.

[12] *La verdadera historia del Rey don Rodrigo, en la qval se trata la cavsa principal de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolín Almançor, Rey que fue del Africa, y de las Arabias, y vida del Rey Iacob Almançor.* Compuesta por el sabio Alcayde Abulcacim Tarif Abentarique, de nación árabe, y natural de la Arabia Pétrea. Nuevamente tradvcida de la lengua aráuiga por Miguel de Luna vezino de Granada, Intérprete del Rey Don Felipe Nuestro Señor, Valencia, En casa de Pedro Patricio Mey junto a S. Martín, MDCVI, vol. II, pp. 55-56.

[13] Los esfuerzos de Alonso del Castillo por no levantar sospechas en lo tocante a su ortodoxia y a su lealtad para con el bando cristiano resultan transparentes. Al ser nombrado romanceador oficial en 1583 escribe como devotísimo cristiano: «sea loado Cristo nuestro señor por ello, debaxo de cuya protecçión y amparo voy confiado, y de su bendita Madre la Virgen María, mi señora y abogada» (BN, ms. 7453, folio 36v, *apud* Cabanelas, p. 13). Darío Cabanelas admite que «no faltan ocasiones en las que [Castillo] parece dejarse arrastrar con exceso por cierto servilismo en el arte de halagar» (*op. cit.*, p. 16). Este lisonjero celo procristiano lleva al traductor de Felipe II a tergiversar el lema de los nazaríes de Granada, «lā gālib illā Allāh» (no hay otro vencedor sino Dios), que asegura hace referencia a la victoria cristiana que daría al traste con la vida licenciosa de placeres a la que estaban entregados los moradores del último reino hispano-musulmán. Aun cuando se siente sorprendido por la interpretación prejuiciada de Castillo, Cabanelas cree que la intención del morisco fue la de evitarle a sus hermanos de raza un enfrentamiento desventajoso con el monarca español. Por esto el crítico considera exagerado el juicio que aparece en la edición del *Cartulario* de Castillo: «Pero en todo lo que escribió Castillo entraban por mucho la lisonja y la adulación» (*Memorial Histórico Español*, III, p. 28, n. 3, *apud* Cabanelas, p. 19). Nos permitimos diferir aquí del ilustre biógrafo de Castillo: de haber sido este trágico morisco el autor de los libros plúmbeos, trabajaba simultáneamente para dos facciones contendientes y su disimulo o *taqiyya* vital sencillamente no pueden pasarse por alto. Todo esto no quiere decir necesariamente que Castillo fuese un doble agente inescrupuloso o un cínico a secas: es más que posible que el morisco se debatiera trágicamente entre las dos religiones y las dos culturas con las que estaba tan involucrado. En las palabras que Castillo dice en su

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lecho de muerte creemos advertir la angustia con la que se decide finalmente por la religión de Cristo. Parecería que han sido proferidas después de una cruenta lucha de conciencia: «Esto que he reçibido es el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo; esta es la verdad, lo demás es mentira...» (Archivo del Sacro Monte, leg. V, parte 2.ª, folio 852, *apud* Cabanelas, pp. 14-15). No olvidemos, a todo esto, que el catolicismo de Alonso del Castillo y de su compañero Miguel de Luna (de quien se llegó a decir que deseaba ser enterrado en tierra virgen, según la usanza mora) había sido puesto en duda hasta tal punto que Pedro de Castro tuvo que salir en defensa de ambos moriscos cuando éstos ya habían fallecido en 1618.

[14] Nos circunscribiremos primordialmente en nuestro estudio a la prosa «maurófila» que inaugura el género en España: el *Abencerraje, Ozmín y Daraja, Las Guerras civiles de Granada, La verdadera historia del rey don Rodrigo.* Los autores de la mayor parte de estas obras se escudaron, como salta a la vista, en un anonimato altamente sospechoso. El fenómeno de la «maurofilia» literaria se hace más complejo y parece independizarse de su primer origen comprometido cuando se convierte en estricta moda literaria tanto en España como fuera de ella. Casos como el de Cervantes y Lope de Vega merecen estudio aparte y no pueden encasillarse sin más con los autores previamente mencionados. Márquez Villanueva («Criptohistoria...») advierte que Lope de Vega, notable escritor «maurófilo» no se destacó, sin embargo, por sus simpatías personales para con la causa morisca. Con todo, hay que pensar que muchos de estos autores «independientes» le hicieron el juego, siquiera indirectamente, a los intereses del grupo minoritario: recordemos la valiente defensa de la nobleza *Abencerraje* que Lope lleva a cabo en su novela *La desdicha por la honra.* (Véase al respecto el espléndido ensayo de Marcel Bataillon, «*La desdicha por la honra*: génesis y sentido de una novela de Lope», *apud Varia lección de clásicos españoles*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 373-418.)

[15] Somos conscientes de que en la literatura aljamiado-morisca existe un *corpus* literario extenso de obras de ficción, algunas de las cuales no están exentas de colorido y belleza. Estudiosos como Alvaro Galmes, Ottmar Hegyi y el viejo maestro Guillén de Robles han editado buen número de leyendas y de poemas épicos y también nosotros preparamos un estudio acerca del hermoso relato aljamiado de Boluquía y de su original árabe. No hemos incluido en nuestro estudio esta prosa ficcional porque muy poco o nada tienen que ver con la literatura imaginativa de tema moro de las letras castellanas. El retrato que los moriscos españoles hacen de sí mismos en la literatura aljamiada del siglo XVI sí ofrece, en cambio, un contraste elocuente con el «retrato» que de ellos hacen los autores «maurófilos» castellanos.

[16] Márquez Villanueva hace una utilísima advertencia en torno a las posiciones fanatizadas de los criptomusulmanes y de sus impugnadores más feroces: no debemos fiarnos del todo ni de los apologistas cristianos ni de los moriscos que escriben desde el exilio, que son tan pugnátiles como aquéllos:

«Ambos tipos de documentación se centran sobre los aspectos más agudos del problema [morisco], y, tomados aisladamente, conducen a la consideración de éste en términos de máximo conflicto entre moriscos y cristianos. El cuadro de enfrentamiento trazado por la valiosa obra de Cardaillac es muy auténtico, pero no abarca la totalidad de la experiencia morisca ni reconoce para nada la otra cara de opiniones y actitudes alternativas por la parte cristiana» («El problema...», pp. 43-44).

[17] Sobre este autor, véanse los estudios de L. P. Harvey «Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge» (*Al-And*, XXIII, 1958, pp. 49-74); *Castillian Mancebo* as a Calque of Arabic 'Abd, or How the Mancebo de Arévalo got his name» (*Modern Philology*, LXV, 1967, pp. 130-132); «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada» (en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 21-42); «Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-And*, XXI, 1956, pp. 297-302.

María Teresa Narváez se ocupa en la actualidad de la transcripción completa de la *Tafçira* del Mancebo y tiene a su haber importantes estudios sobre dicho autor: *En defensa del Mancebo de Arévalo* (Tesis para el grado de maestría en artes de la Universidad de Puerto Rico, abril de 1983); «Mitificación de Andalucía como 'nueva Israel': el capítulo 'Kaida del-Andaluzziya' del manuscrito aljamiado la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo» (*NRFH*, XXX, 1981, pp. 143-167; «Los moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, Río

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Piedras, Puerto Rico, I (1978), pp. 11-65, y «Preceptos para la vida cotidiana: ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo», en prensa en el *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid. Véase también Luce López-Baralt y María Teresa Narváez, «Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz», (*RDTP*, XXXVI, 1981, pp. 17-51), y Luce López-Baralt, «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca» (*Bull. Hisp.*, LXXXII, 1980, pp. 16-58), reproducido en una versión revisada en el presente volumen.

[18] *Tafçira*, fols. Iv-2v, *apud* Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, E. Maestre, Madrid, 1912, pp. 218-219. Respetamos el sistema de transcripción del aljamiado de cada estudioso citado y en nuestro propio caso nos regimos en lo fundamental por el método de L. P. Harvey; de ahí las variantes.

[19] Ms. V-26, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, fol. 5r.

[20] La literatura aljamiada de ficción nos ofrece, en cambio, un interesante muestrario de nombres árabes. Algunos son de estirpe coránica o bíblica ('Alī ibnu Abī Tālib; Lūt; Yaḥyā (Juan Bautista) y otros legendarios o altisonantes (Boluquía; 'Umar; Tābi'u el Awal). El manuscrito XXVI de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid describe una serie de sortilegios y hechicerías a base de nombres propios y enumera a manera de ejemplo unos cuantos nombres de clara estirpe musulmana. No podemos dar por seguro, sin embargo, que fueran nombres del todo usuales entre los moriscos españoles: antes parece un poco sospechoso que el copista ofrezca al lector morisco, desde el comienzo mismo de su tratado, este listado de nombres árabes. Nadie que conozca bien su cultura precisa que le llamen la atención sobre los nombres propios más usuales de su idioma. Posiblemente, nombres como éstos figurarían en el texto árabe original del cual se debió haber servido nuestro anónimo autor. He aquí la curiosa enumeración del ms. XXVI:

«Ešṭoš šon nombereš ḍe peršonaš: Muḥammad, Ibraīm; Muwse [Musa o Moisés]; 'Iyse ['Īsā o Jesús]; 'Aliy ['Alī]; Zakariye; Daniyela; Ḥasen [Ḥasan]; Aḥmad; 'Abdu Allahi; Qaraŷ; Al-'Abdala; Al-Ḥasan; Al-Ḥusayn; Al-Iskandar [Alejandro]; Qebil; Hebil; Yuwnus; Edam [Adán]; Alyes; Dawuwd; Sulaymen; Faṭimata [Fátima]; 'Aiše [Aixa]; Mariyam [María]; Ḥasanata; Ŷadiŷata» (fol. 1v).

[21] Sobre el nombre del Mancebo de Arévalo, véase L. P. Harvey («Arabic 'Abd...») y Luce López-Baralt y María Teresa Narváez («Estudio sobre la religiosidad...»).

[22] Véase el *Memorial* de don Francisco Núñez Muley, recogido por Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, Ed. Nacional, Madrid, 1975, pp. 47-56.

[23] *Apud* Rachel Arié, «Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, XIII (1965-66), p. 115.

[24] Conviene advertir que aun cuando algunos moriscos del Siglo de Oro poseyeron trajes vistosos e incluso alhajas, lo que aquí nos importa es que en la literatura aljamiada por lo general estas riquezas brillan por su ausencia. (Véase Juan Martínez Ruiz, «La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*, III, 1965, pp. 55-125, e *Inventario de bienes moriscos del reino de Granada (Siglo XVI), Lingüística y civilización*, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, CSIC, Madrid, 1972, y M. T. Narváez, *En defensa...*, pp. 31 y ss.)

[25] Julio Caro Baroja (*Los moriscos del Reino de Granada*, Ed. Istmo, Madrid, 1976, página 114) cita al respecto a Bermúdez Pedraza: «Visten [los moros granadinos] seda y lana fina de varios y finísimos colores, aunque lo más ordinario es en los hombres seda negra, desde el oficial hasta el más principal, de labores extraordinarias, que cada día inventa la auricia humana; y las mujeres sedas tan costosas, de guarniciones y bordados, que vale más una saya de este tiempo, que un dote del passado» (*Antigüedad y excelencia de Granada*, fol. 234).

[26] Todas nuestras citas sobre el tema provienen de dicho estudio. Estas reglas de urbanidad y buenas costumbres del Mancebo, que se repiten en otros pasajes de la *Tafçira* y aun en otros manuscritos aljamiados, deben formar parte de una tradición musulmana que el Mancebo pudo haber recibido a través de traducciones o refundiciones del árabe. Pero, una vez más, si nuestro autor se nutre de un *corpus* tradi-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cional islámico, parecería espigar de éste ejemplos de decoro que se aplican a un público empobrecido y culturalmente rústico. No hay que descartar la posibilidad, de otra parte, de que el Mancebo ajuste las reglas de etiqueta islámica para poderlas aplicar a sus correligionarios. María Teresa Narváez prepara un estudio más extenso sobre esta materia.

[27] Preparamos un estudio y transcripción del tratado astrológico inserto en este manuscrito en colaboración con dos alumnas graduadas de la Universidad de Yale, Claire Martin y Luisa Piamontese.

[28] El profesor Alvaro Galmés de Fuentes y la que escribe planean hacer una edición y estudio de este texto morisco, que no ha recibido la atención que merece desde que Jaime Oliver Asín publicara en *Al-Andalus* en 1933 su magnífico ensayo «un morisco de Túnez, admirador de Lope. Estudio del ms. S 2 de la Colección Gayangos». El ensayo ha sido traducido al francés y reimpreso en el volumen que Miguel de Epalza y Ramón Petit dedican a los moriscos de Túnez: *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1973, páginas 205-239. (Para facilitar la comprensión del texto, suplimos la acentuación al transcribirlo.)

[29] «... mostrando muy buen semblante, porque era para con las damas muy cortés, ... como era tan discreto como valiente, lo recibió, diziéndole al paje: 'Amigo, di a la hermosa Fátima que yo le tengo en grande merced el pendoncillo que me embía, aunque en mí no aya méritos para que prenda de tan hermosa dama lleve conmigo. Y que Alhá dé gracia para que yo lo pueda servir, y que yo le prometo de ponerlo en mi lança y con él entrar a la batalla. Porque tengo entendido que con tal prenda, y embiada de tan hermosa señora, será muy cierta la victoria de mi parte'» (*Guerras civiles*, II, p. 28).

[30] *Tafçira*, fols. 409r-410v. Citamos por la tesis de M. T. Narváez, quien comenta que «eyên» debe ser una transcripción aproximativa de «echen» y que «atacho» puede referirse a la división de un sitio o terreno por medio de un tabique o biombo. («Atacho» podría también hacer alusión al término que significa «cortarse de vergüenza, respeto o temor», véase *En defensa...*, p. 227.)

[31] Sobre estos edictos que prohibían el uso de la lengua árabe y otras manifestaciones de la vida cultural morisca, véase M. García Arenal, *op. cit.*, p. 47. Es interesante constatar que Diego Hurtado de Mendoza se hace eco de estos edictos en un pasaje de su *Guerra de Granada* (Valencia, 1776, pp. 29 y ss.) en el que Fernando de Válor, mejor conocido como Aben Humeya, arenga a los moros del Albaicín con argumentos que parecerían tomados del alegato del docto morisco Núñez Muley. La escena rebosa comprensión e incluso simpatía por parte del historiador para con la comunidad perseguida.

[32] George Ticknor, *Historia de la literatura española*, IV, M. Rivadeneyra, Madrid, 1881-1855, p. 240.

[33] *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, Ms. Res. 245, Biblioteca Nacional de Madrid (*apud* L. P. Harvey, «Yūse..., p. 301). 'Alī Sarmiyento [Sarmiento] fue testigo también de la humillación social de las mujeres granadinas en el momento de la conquista de su ciudad. El narrador del *Breve compendio* nos da los detalles: «[Granada] še perdiyó en tiyenpo dešte onrrado barón, he biyó todo el eštandarte musliminado en feriya de loš alkefirineš, laš dueñaš i donzellaš denoštadaš, i toda la nobleza deškaida yašolada (*apud* Harvey, «Un manuscrito...», p. 74). Los moros granadinos parecen haber quedado obsedidos por el atropello desacralizante a que fueron sometidos como pueblo constituido. El Mancebo de Arévalo o su colega Barav de Reminŷo vuelven a dar fe del hecho para la posteridad desde los folios del *Breve compendio* (Ms. Dd. 9.49, Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Inglaterra): «Yo oí dezir a ombreš de buena fe ke haziyan kambiyo de laš trišteš donzellaš, ke laš jugaban i bendiyan en públiko enanto, abiyendo šido Garanada [olor de toda nobleza...» (*ibid.*, p. 74). Conviene recordar que también la literatura oficial consigna la subasta pública de los moriscos vencidos: Diego Hurtado de Mendoza los describe «desposeidos de sus casas, i bienes; presos, i atados hombres, i mugeres, niños cautivos, vendidos en almoneda, o llevados a habitar a tierras lejos de la suya...» (*op. cit.*, p. 3).

[34] Ginés Pérez de Hita se muestra, de otra parte, muy incómodo cuando da cuenta en sus *Guerras civiles* de la conversión forzada a que condenan a los moriscos.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Salta a la vista que no se atreve a condenar la medida, pero quién sabe lo que el articulado zapatero nos hubiera dicho de no pesar sobre él la censura inquisitorial y su propia autocensura:

«En este tiempo, ... el cathólico y serenísimo Rey Don Felipe, segundo de este nombre, con piadoso zelo y por la honra de Dios mandó que los Moros de Granada y su Reyno (pues eran baptizados y christianos), para que mejor sirviessen a Dios nuestro Señor que mudassen el hábito y no hablassen su lengua, ni usassen sus leylas y zambras, ni hiziessen las bodas a su usança, ni en las Navidades ni días de Años Nuevos sus comidas a sus costumbres, las quales comidas se llamavan mezuamas, y sin esto otras cosas les fueron vedadas que no convenía que las usassen. Todo esto se hazía porque los moriscos se enterasen más en las santas costumbres de la fe cathólica y olvidassen las cossas de su secta y Alcorán... ... Y fue bien acordado y mandado, porque el coraçon del Rey está en la mano de Dios, y finalmente ello avía de ser así, porque no se menea la hoja del árbol sin la voluntad de Dios. Ello se hizo con santo zelo y Dios quiso que así fuesse para que aquel antiguo reino fuesse de todo punto conquistado y los moros quitados desta antigua posession. Aunque es verdad que de ello resultó gran pérdida y derramamiento de cristiana sangre, y grande menoscabo de las reales rentas de su Magestad, y ruina de muchos pueblos del rey o de Granada que se ha caído y perdido para siempre» (*Guerras civiles*, II, p. 3).

[35] Sobre esta importante familia granadina, véase Luis Seco de Lucena, *La Granada nazarí del siglo XV*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975, y Julio Caro Baroja (*op. cit.*).

[36] Dice el salvoconducto: «... fue muy obediyente i berdadero a šu úniko rrey, i no menoš fidelidad abemoš hallado en él en košas a noš rrešpondiyenteš» (*apud* Harvey, «Un manuscrito...», p. 72. Véase también «Yūse Banegas...», p. 299.

[37] Para numerosos ejemplos de esta tenacidad musulmana y su reflejo en las letras aljamiadas, véase L. Cardaillac, *Morisques et Chétiens...*, y L. López-Baralt, «Crónica...».

[38] B. N. M., ms. 9067, fol. 205r-208v, *apud* Cardaillac, *op. cit.*, p. 481.

[39] Angel González Palencia, ed., *Romancero General*, vol. I, CSIC, Madrid, 1947, páginas 219-220. Los ejemplos del romance antimorisco son abundantísimos, y para no fatigar al lector sometemos a nota este otro, muy elocuente:

.....
que más a cuento les viene [a los moriscos]
vender sus higos y pasas,
y el hacer sus gananzuelas
con sus rábanos y llantas,
y el navegar con sus recuas
desde Tendilla a Pastrana,
que estarse desvaneciendo
en invenciones soñadas;
que con dos moras mugrientas,
que les cuezan unas habas,
tienen lo que ha menester
sin Xarifas, ni Daraxas,
que yeguas color de cisnes
con cola, y crin alheñada,
ha muchos días que dicen
que en sus tiendas no se gastan;
que más quieren dos pollinas,
que dos borricos le paran,
para que de feria en feria
aceite y xabón les traigan
.....
Dicen que los datilados
ya no les sirven de nada,
y que más les aprovechan
de esparto unas alpargatas.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pues miren, por vida mía,
Señores, en que se cansan,
que los propios Moros dicen,
que los levantan que rabian».

(*Ibid.*, II, p. 153.)

[40] *The Sentimental Moor in Spanish Literature Before* 1600, Philadelphia, 1927.

[41] Con la posible excepción de Miguel de Luna, es prudente admitir que la tolerancia preconizada en la literatura «maurófila» tiene como requisito indispensable la asimilación cultural y sobre todo religiosa por parte del musulmán. Por más que veamos en los textos aljamiados algunos alegatos indirectos a favor de la tolerancia religiosa, ningún autor de esta literatura disidente defiende la asimilación cultural, que implicaría la aniquilación última de su pueblo. Esto no quiere decir que los moriscos fanatizados no estuvieran ya a medio asimilar: estamos ante textos híbridos en los que la lengua árabe y la religión islámica comenzaban a deteriorarse a ojos vista (véase nuestro estudio «Crónica de la destrucción de un mundo...»). F. Márquez Villanueva tiene razón cuando advierte que la asimilación cultural de los moriscos españoles observa un curso ascendente a lo largo de los siglos XVI y XVII. Una lectura cuidadosa de los textos aljamiados vendría a corroborar la opinión del crítico. En muchos casos es posible fechar conjeturalmente los manuscritos aljamiados por el deterioro de sus ideas religiosas musulmanas y de su lengua árabe. A principios del siglo XVII el relativamente culto exiliado de Túnez ya no redacta su texto misceláneo en aljamiado y recurre al castellano directo —y esto a despecho de que ha vivido en el norte de Africa por muchos años en el momento en que escribe—. Entre este españolísimo admirador de Lope y el todavía «mudéjar» Mancebo de Arévalo (que está activo en la primera mitad del siglo XVI) hay un abismo enorme.

[42] Sobre la fecha de redacción de este texto véase L. López-Baralt y M. T. Narváez, «Estudio...».

[43] *Vida del escudero Marcos de Obregón*, Castalia, Madrid, 1972, p. 306.

[44] Véase M. García Arenal, *op. cit.*, pp. 43-45, y Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Imp. Ibérica, Madrid, 1915.

[45] Véase Mercedes Sánchez Alvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, CLEAM, Gredos, Madrid, 1982, y L. López-Baralt y Awilda Irizarry, «Dos itinerarios moriscos clandestinos: el ms. 774 de la Biblioteca Nacional de París y el ms. T-16 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia», en prensa, en el *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid.

[46] Véanse nuestro citado ensayo «Crónica...»; «Las problemáticas 'profecías' de San Isidoro de Sevilla y de 'Alī Ibnu Ŷebir Alferesiyo en torno al Islam español del siglo XVI: tres aljofores del ms. 774 de la Biblioteca Nacional de París» (versión al árabe en la *Revue d'Histoire Maghrebine*, XXI-XXII, 1981, pp. 50-61, y, en versión española, en la *HR*, LII, 1984, pp. 41-57).

[47] Véase F. Márquez Villanueva, «El morisco Ricote...».

[48] Véanse también los comentarios de M. S. Carrasco en torno a las profecías de Ginés Pérez de Hita, *The Moorish...*, p. 83.

[49] Para un estudio comparativo más completo de estas descripciones convencionales de Andalucía, véase M. T. Narváez, *En defensa...*

[50] Otra coincidencia curiosa entre el autor «maurófilo» Pérez de Hita y el Mancebo de Arévalo se da al nivel de la génesis de sus obras. Ambos utilizan el método de la entrevista directa para recoger su material «histórico». En 1585 Pérez de Hita visita Villanueva de Alcardete, donde los moriscos de Vélez Rubio habían sido deportados, y conversa allí con Fernando de Figueroa (El Tuzaní), quien le cuenta acerca de su participación en el levantamiento de las Alpujarras y la trágica experiencia de encontrar a su prometida muerta en una ciudad saqueada. (Hasta Calderón de la Barca poetizará la dramática tragedia del entrevistado de Pérez de Hita.) Añade María Soledad Carrasco: «Ginés also interviewed many other moriscos, who found in him a sympathetic listener» (*The Moorish...*, p. 76). El Mancebo, por su parte, itinera incansablemente por España en lo que hoy llamaríamos un «fact-finding tour». Las numerosas entrevistas que hace a los sobrevivientes de la toma de Granada y a otros criptomusulmanes delatan un intento desesperado por conocer de

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

primera mano el colapso del Islam español. Los moriscos entrevistados ofrecen al Mancebo alojamiento, provisiones, libros, dinero, joyas, y le sugieren que visite también a otros criptomusulmanes que lo puedan orientar acerca de los calamitosos acontecimientos históricos, todavía tan recientes.

* Después de redactar estas páginas vino a nuestra atención el hecho de que el «refugiado de Túnez», morisco disidente que se distinguió como criptomusulmán confeso en la España de Felipe II, al hacer literatura «escapista» a la española en su citado manuscrito BAH S-2, usurpa el *clisé* del morisco gallardo y valiente, pero falso, de la maurofilia literaria. Sólo Dios sabe cuánta nostalgia y sentimientos encontrados habría en su alma al evocar desde su nueva patria tunecina a los imposibles Zaide, Abenámar y Daraja: el fenómeno literario, que viene a dar la razón a las teorías de Márquez Villanueva en el sentido de que muchos autores «mauróﬁlos» eran simpatizantes de la causa morisca o incluso moriscos solapados, nos parece tan importante que le dedicamos atención especial en nuestro estudio «La angustia secreta del exilio: el testimonio de un morisco de Túnez». Este ensayo forma parte de nuestro tercer libro, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VIII. HACIA UNA LECTURA «MUDEJAR» DE *MAKBARA*

[1] *Rabelais and His World.* Translated by Helène Iswolsky, MIT Press, Cambridge, Mass./London, England, 1968. Goytisolo cita brevemente a Bajtín en su ensayo «Vicisitudes del mudejarismo» (*Crónicas sarracinas,* Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982) y admite que su experiencia en el zoco de Marraquech no hace sino verificarle «de golpe la verdad insoslayable de las observaciones de Bajtín tocante al mundo carnavalesco de Rabelais: 'La plaza pública constituía el punto de convergencia de cuanto no era oficial, gozaba de algún modo de un derecho de extraterritorialidad en el mundo del orden y de la ideología oficiales, y el pueblo tenía siempre la última palabra'» (p. 53).

[2] Matilde Albert explora la estructura abierta de las últimas novelas de Goytisolo sirviéndose de las teorías de Umberto Eco (*La creación literaria de Juan Goytisolo,* Planeta, Barcelona, 1977).

[3] «Entrevista a Juan Goytisolo», en *Juan sin tierra (ensayos),* Espinel/Revista 2, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977, p. 123.

[4] Siguiendo una técnica narrativa semejante, el Angel ofrece varias alternativas posibles para explicarnos cómo fue el episodio de su encuentro con su amado marroquí. Este pudo haber ocurrido en Bel Abbés, en Jenifra, en el regimiento de tiradores indígenas, o acaso simplemente «ligaron en la calle» (cap. V).

[5] No sabemos si el meteco ha regresado en la imaginación a su tierra natal, pero en todo caso no importa: el hecho es que parecería haber una inadecuación cronológica entre ambos personajes en la escena del *makbara.*

[6] De otra parte, el Angel-travestí insiste en adquirir un boleto a precio reducido correspondiente a las «jeunes filles» a la entrada del «salon du mariage». El personaje no parece ni «mujer» ni «joven» y, sin embargo, su prometido (cuya foto muestra) sí parecería estar en la plenitud de la vida. Pero nunca estamos del todo seguros: el retrato del novio beduino (sin duda el meteco en su época de militar) está «descolorido». ¿Será antiguo y, por tanto, perteneciente a la juventud del paria? En ese caso ambos personajes serían viejos y contemporáneos en este momento novelesco.

[7] Más tarde, sin embargo, el meteco y el capataz cambian al castellano. El marroquí aludirá al capataz como «patrón»: ¿nos hemos trasladado a México o a algún otro país de habla hispana?

[8] Esta ciudad-vagina y las cloacas subterráneas tienen otros contextos literarios en el conjunto de la obra de Goytisolo. Recordemos la penetración del sexo femenino o coño en *La reivindicación del Conde don Julián*; el subterráneo lleno de serpientes de *Juan sin tierra*; el cine de «sedativa obscuridad» de *Makbara.* Sin duda la penetración de cavidades simbólicas —casi invariablemente grotescas— es un *leit-motiv* digno de más estudio en la narrativa goytisolana.

[9] La simultaneidad del elogio y del improperio parecería también una técnica rabelesiana muy digna del «lenguaje de mercado» que remeda el autor. Recordemos, por ejemplo, la célebre alocución al *couillon* o testículo, que el escritor francés de *Gargantúa y Pantagruel* denigra y celebra a la vez. No estamos muy lejos del falo ambivalente del paria, añorado por el Angel, pero desdeñado por su propio dueño.

[10] Acaso el autor esté jugando también con otras posibles connotaciones del nombre «Lafolla». En el ambiente carnavalesco de las plazas medievales y renacentistas, la «locura» era el instrumento para llevar a cabo «a gay parody of official reason» (Bajtín, *op. cit.,* p. 39). (Es mucho más tarde, según Bajtín, cuando la locura adquiere la dimensión sombría y trágica propia del aislamiento individual.) El Angel «enloquecido» reta con su actitud tanto a la sociedad capitalista como socialista y parodia la respetabilidad de ambas. (No hay que olvidar, de otra parte, el posible contexto adicional del *Encomium Moriae* de Erasmo: Goytisolo es un gran conocedor y admirador de la literatura renacentista.)

[11] «Implicaciones», en *Juan Goytisolo, Voces,* Montesinos Editor, S. A.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[12] Cf. Linda Gould Levine: «*Juan sin tierra:* Juan Goytisolo se retrata», en *Juan sin tierra (Ensayos), op. cit.*, p. 33.

[13] En: Emir Rodríguez Monegal, «Entrevista con Juan Goytisolo», en *Juan sin tierra (Ensayos), op. cit.*, p. 113.

[14] Sobre la concepción del tiempo y su transformación en el fenómeno del texto literario, véase Arturo Echavarría Ferrari, *Lengua y literatura en Borges*, Ariel, Barcelona, 1983.

[15] Y, posiblemente, gracias también a sus lecturas de Bajtín. Bajtín estudia el fenómeno de las transformaciones súbitas de personajes y aconteceres en la obra de Rabelais: 600 caballeros que son sometidos al fuego de una pira fúnebre se convierten súbitamente en sendos asados de un hogar de cocina. *Gargantúa y Pantagruel* celebra estas metamorfosis, que su autor entiende «with gay relativity and with the merry negation of uniformity and similarity» (*op. cit.*, p. 39).

[16] Para otros estudios sobre la influencia árabe en Goytisolo, véase: Bernard Loupias, «Importance et signification du lexique d'origine arabe dans le *Don Julián* de Juan Goytisolo», *Bull. Hisp.*, LXXX (1978), pp. 229-262; Sylvia Truxa, «El mito árabe en las últimas novelas de Juan Goytisolo», *Iberoromania*, junio de 1980, y Malika Jdidi Embarec, «Lectura marroquí de *Makbara*», en *Juan Goytisolo, Voces, op. cit.*

[17] En Claude Couffon, «Una reivindicación...», *Juan Goytisolo*, Espiral, Ed. Fundamentos, Madrid, *op. cit.*, p. 120.

[18] En: Linda Gould Levine, *op. cit.*, p. 47.

[19] En: «Delenda est Hispania», *El Comercio*, s. f. (cf. *Juan Goytisolo*, Espiral/Fundamentos, *op. cit.*, p. 250.

[20] Oigamos al propio Goytisolo:

«Concibo *Juan sin tierra* como una obra última, el *finis terrae* de mi propia escritura. En cualquier caso, trabajo en ella como si en adelante no hubiera de volver a escribir más, dinamitando los puentes y cortándome todos los caminos de retirada. Cuando publiqué *Don Juan* varios críticos opinaron que había llegado al final del trayecto ... pero yo sabía que ... podía llevar aún más lejos mi proceso personal a la literatura, la disolución del lenguaje y de las formas narrativas tradicionales ... creo que *Juan sin tierra* cerrará el ciclo que inicié con *Señas de identidad*, sin abrir nuevos centros generadores de posibilidades imprevisibles ... Esta actitud es sin duda suicida; pero todos los caminos de la vanguardia de hoy abocan fatalmente a una especie de suicidio ejemplar, a un harakiri de las posibilidades expresivas» (en Julio Ortega, *op. cit.*, pp. 128-129).

[21] Tanto Emir Rodríguez Monegal (*op. cit.*, p. 112) como Mario Vargas Llosa («*Reivindicación del Conde don Julián* o el crimen pasional», en: *Juan Goytisolo*, Espiral/Fundamentos, *op. cit.*, p. 117) advierten en Juan Goytisolo «la invención de un nuevo discurso a caballo entre la poesía y la prosa» (Vargas, *op. cit.*).

[22] «Valores figurativos y compositivos de la soledad en la novela de Juan Goytisolo», en: *Juan Goytisolo, Voces, op. cit.*, p. 31.

[23] Emabarec, *op. cit.*, p. 85.

[24] «Arabesco para la transparencia», en: *Juan Goytisolo. Voces, op. cit.*, p. 20.

[25] Es justo recordar aquí la flagrante oralidad del *Gargantúa y Pantagruel*, en que escuchamos los gritos y exclamaciones populares de la plaza, la calle y el mercado. Bajtín estudia detenidamente esta oralidad literaria («culture of the loud word») en su citado *Rabelais and His World.*

[26] Para un estudio reciente de las influencias árabes sobre el Arcipreste de Hita, véase Richard Kinkade, «Arabic Mysticism and the *Libro de buen amor*», *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario*, Ed. Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

[27] *The Arab Mind*, Scribner, New York, 1973.

[28] *History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present*, Macmillan, New York, 1968, p. 90.

[29] *Kritik und Dichtkunst. Studien zur Arabischen Literaturgeschicht*, Otto Harrassowits, Wiesbaden, 1955.

[30] *Arabische Dichtung und Griechiche Poetik*, Beirut-Wiesbaden, 1969.

[31] El falo gigantesco del meteco no puede no recordarnos aquellos falos de desproporción carnavalesca de algunos personajes del *Gargantúa y Pantagruel*, que era

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

preciso que se enrollaran alrededor de la cintura seis veces (Bajtín, *op. cit.*, p. 328).

[32] Curioso cómo este término, que tanto nos recuerda los estupendos neologismos de Carlos Fuentes, nos devuelve una vez más a la literatura oral de la plaza pública. Rabelais es maestro experto en ensamblar vocablos, casi siempre con fines humorísticos. Cf. Bajtín, *op. cit.*, p. 204.

[33] Una vez más es preciso acudir a Rabelais. Aunque no tienen el impacto de los epítetos de *Makbara* o de un antiguo poema épico, los estribillos o *blazons* del *Gargantúa y Pantagruel* también caracterizan a distintos personajes o a su región de origen. He aquí algunos: «saoul [borracho] comme un Anglais»; «couillon de Lorraine» [por potente sexualmente]. Curiosamente, son epítetos ambiguos, que denigran y celebran simultáneamente, exactamente igual que los de *Makbara*.

[34] Bernard Loupias (*op. cit.*) lleva a cabo un estudio de fondo de los distintos niveles del léxico árabe en la novela de Goytisolo.

[35] Es posible que Goytisolo herede la festiva lata de sopa Campbell de su colega puertorriqueño Luis Rafael Sánchez, que coloca «una lata de sopa Campbell 'como pendón belicoso'» en la mano extendida de la China Hereje en su encuentro bufo con El Viejo en el supermercado. (Para atraer la atención del Viejo, la China, esgrimiendo la lata, había gritado a la cajera, preguntándole si dichas latas estaban «en especial».) (Cf. la citada *Guaracha del Macho Camacho.*)

[36] Para un estudio del humor antillano en Luis Rafael Sánchez, véase: Luce López-Baralt, «La prosa de Luis Rafael Sánchez, escrita 'en puertorriqueño'» (*Insula*, Madrid, julio-agosto 1976); «Relajo, guachafita, chacota: el problemático humor literario de Luis Rafael Sánchez» (*Reintegro*, II, marzo-dic. 1981, Río Piedras, Puerto Rico, y «*La guaracha del Macho Camacho*, saga nacional de la 'guachafita' puertorriqueña» (en prensa, en la *Revista Iberoamericana* de Pittsburgh).

[37] Goytisolo alude al episodio tanto en *Makbara* como en sus *Crónicas sarracinas.*

[38] Aunque no es éste el lugar de reflexionar sobre ello, resulta intrigante plantearnos la pregunta de si el humor antillano, que tanta relación parecería guardar con el árabe, no tendrá como éste una relación más profunda que la mera coincidencia casual. Las bromas interminables de los andaluces (el llamado «pitorreo») diferencia su risa de la del resto de la Península, pero guardan, en cambio, estrecho parentesco con el «choteo» cubano (también en Andalucía se dice «choteo») o el «relajo» puertorriqueño. (Esto no es de extrañar, ya que fueron los andaluces los que principalmente colonizaron el Caribe hispánico.) Si el «pitorreo» andaluz es heredero de la risa defensiva y continua que aún hoy vemos en la literatura popular árabe (y bien podría serlo por razones históricas y geográficas obvias), entonces es posible que los antillanos tengan, como remota herencia, un influjo cultural árabe al nivel de la actitud vital que implica esta modalidad de la risa. Si éste fuera el caso, el humor literario de *Makbara* habría descrito un circuito perfecto: al emparentarse con los autores antillanos está emparentando también, y muy legítimamente, con los autores populares del zoco árabe. Pero, lo repetimos: todo esto no deja de ser una reflexión provisional que dista mucho de estar suficientemente demostrada.

[39] Algo semejante ha sucedido con Rabelais. Ya desde el siglo XVII la Bruyère considera irreconciliables las dimensiones burda y humanística del *Gargantúa y Pantagruel.* No es hasta Bajtín, que rescata el trasfondo folklórico desde el que se escribe la obra, cuando volvemos a leerla como un conjunto unitario en el que resulta perfectamente coherente la coexistencia de estos distintos tonos narrativos.

[40] «In memoriam, F. F. B.», *Plural*, enero de 1975, 52 (I), p. 14.

[41] *Op. cit.*

[42] La frase es de José María Castellet, «Introducción a la lectura de *Reivindicación del Conde don Julián* de Juan Goytisolo», *Juan Goytisolo*, Espiral/Fundamentos, *op. cit.*, p. 196.

[43] Goytisolo también se ha creado sus «antecedentes» literarios al estudiar tan de cerca a ciertos clásicos españoles como Rojas y Francisco Delicado. En otros casos ha sacado del olvido a escritores de mucho interés como Joaquín Belda, que pasará a la historia como un «predecesor» de Goytisolo.

[44] «Juan Goytisolo - Ambivalent Artist in Search of His Soul», *Journal of Spanish Studies*, III, núm. 3 (1975), pp. 195-196.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[45] «*Reivindicación del Conde don Julián* y su discurso eliminado», *Juan Goytisolo, Voces, op. cit.*, p. 55.

[46] (Véase el ensayo que escribió Goytisolo en torno a las ideas del libro de Said: «Las gruesas anteojeras del orientalismo», *Vuelta*, 46, sept. 1980, pp. 29-32.) El impacto que han tenido grandes ensayistas como Américo Castro, Mijail Bajtín y Edward Said (por mencionar aquí sólo unos pocos) en la obra del novelista español es de extraordinaria importancia y merecería un estudio aparte. Esta influencia de pensadores y teóricos (no sólo de escritores) en la obra ficcional de Goytisolo es muy coherente con su propia condición de ensayista. Goytisolo es uno de los ensayistas más importantes de la lengua española y también en este renglón sus escritos merecen atención especial.

Es justo aclarar, sin embargo, algo sobre el caso de Said. En el curso de una conversación, Juan Goytisolo nos hizo saber que escribió *Makbara* antes de haber leído el *Orientalism* de Said, pero que luego, al conocer el texto de primera mano, se sintió tan identificado con él que lo utilizó para explicar su propia novela en las citadas *Crónicas sarracinas*.

[47] Interesantemente, el narrador de *Juan sin tierra* profesa un marcado disgusto por el medio húmedo y fangoso y lo contrapone al tórrido y limpio desierto árabe: «Lejos de las grutas fangosas y húmedas que abrigan la nocturna actividad del agua soterrada: todo limpio acá; cuerpos nudosos, flexibles, cuya nudosa trabazón evoca a distancia la escueta convexidad de las dunas...» (p. 86). Pero es juntamente en este medio de suciedad húmeda donde el narrador sume al paria de *Makbara*.

[48] Goytisolo medita sobre la «invasión» cultural de Europa por parte de las culturas periféricas y previamente colonizadas:

«La cultura de hoy no puede ser ni francesa ni española, ni siquiera europea, sino meteca, bastarda, fecundada por civilizaciones que han sido víctimas de nuestro etnocentrismo autocastrador y aberrante. Pues si hasta ahora hemos exportado el modelo occidental con todos sus accesorios —desde su ideología y valores a sus drogas y *gadgets*— asistimos a un proceso inverso que personalmente me cautiva y encanta: la disolución paulatina de la cultura «blanca» por todos los pueblos que, sometidos a ella, han asimilado los trucos e instrumentos necesarios para contaminarla» («Por qué he escogido vivir en París», *Juan Goytisolo, Voces, op. cit.*, p. 11).

A despecho de la alegría que le produce al autor de *Makbara* esta metafórica «invasión» del tercer mundo, en la novela que venimos estudiando se vive como algo estremecedor y digno de lástima: difícil que los paseos del paria por París alegren el espíritu de nadie.

[49] Prólogo a la *Obra inglesa de D. José María Blanco-White*, Seix-Barral, Barcelona, 1974, p. 19.

[50] «La Chanca, veinte años después», *Juan Goytisolo, Voces, op. cit.*, p. 12.

[51] Vale la pena seguir de cerca el pensamiento de Bajtín al respecto:

«... to degrade [in the grotesque realism of Rabelais] is to bury, to sow ... in order to bring forth something more and better ... to concern oneself with the lower stratum of the body, the life of the belly and the reproductive organs ... it has not only a destructive, negative aspect, but also a regenerating one. To degrade an object does not imply merely hurling it into ... absolute destruction, but to hurl it down to the reproductive lower stratum, the zone in which conception and a new birth takes place ... This is the reason why medieval parody is unique, quite unlike the purely formalistic literary parody of modern times, which has a solely negative character and is deprived of regenerating ambivalence» (*op. cit.*, p. 21).

[52] Resulta interesante advertir cómo al narrador se le acaba la paciencia con los orientales en algunos pasajes de su *Juan sin tierra:* «dueño y señor de cosas y palabras, harto de Turquía y de los turcos, en este día inaugural del verano de 1973, 1351 según el calendario de la Hégira, los aniquilarás a todos y dejarás de escribir» (página 115).

[53] Goytisolo aborda desde otra perspectiva el problemático cuadro que ofrece *Makbara* de Oriente cuando reflexiona sobre la dificultad que tuvo en celebrar el hedonismo y libertad de Xemáa-el-Fná sin resultar insensible a la miseria y explotación evidentes en el Marruecos actual (cf. «De *Don Julián*...», *op. cit.*, pp. 44-45).

[54] El mismo Said reconoce que su *Orientalism* se encuentra «embarassingly incomplete» en este sentido (p. 24).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

[55] Goytisolo se hace cargo del origen del término en su ensayo «Cara y cruz del moro en nuestra literatura» (*Crónicas...*, p. 15):

«... quienes me preguntaban el significado del título de *Makbara* desconocían que el auténtico «macabro» designativo del cementerio islámico figura en los textos castellanos bastantes siglos antes que el vocablo, convertido en adjetivo, circulara de nuevo en nuestra lengua como traducción de *macabre* y fuera tildado ... nada menos que de ¡galicismo!».

[56] Cf. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Univ. Books, New Hyde Park, New York, 1968.

[57] La ambivalencia de la narrativa de Goytisolo es insoslayable. *Makbara* es, supuestamente, una novela que celebra la vida y el amor y la escena erótica sobre el cementerio debía entonces evocarnos más la gloria del cuerpo humano que su destrucción final. Sin embargo, imposible no recordar esto último cuando el propio autor nos anuncia ya desde *Juan sin tierra* que donará su cuerpo a un «makbara musulmán».

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

INDICE

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

		Pág.
Prólogo		9
I.	Introducción. La matizada occidentalidad de España	15
II.	Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita	43
III.	Para la génesis del «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz.	59
IV.	El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam	73
V.	Anonimia y posible filiación espiritual islámica del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»	99
VI.	Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca	119
VII.	Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura española renacentista	149
VIII.	Hacia una lectura «mudéjar» de *Makbara*	181

NOTAS

I.	Introducción. La matizada occidentalidad de España	213
II.	Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita	220
III.	Para la génesis del «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz	224
IV.	El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam	229
V.	Anonimia y posible filiación espiritual islámica del soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»	241
VI.	Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca.	245
VII.	Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura española renacentista	249
VIII.	Hacia una lectura «mudéjar» de *Makbara*	258

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN